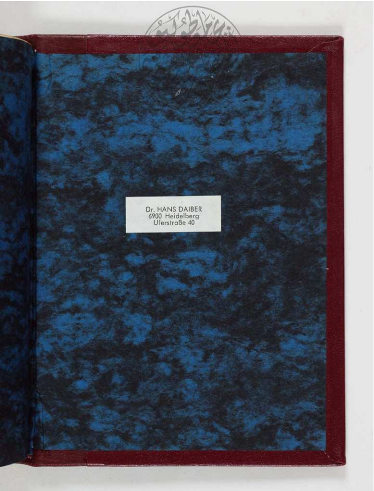


Dr. HANS DAIBER
6900 Heidelberg
Uferstraße 40



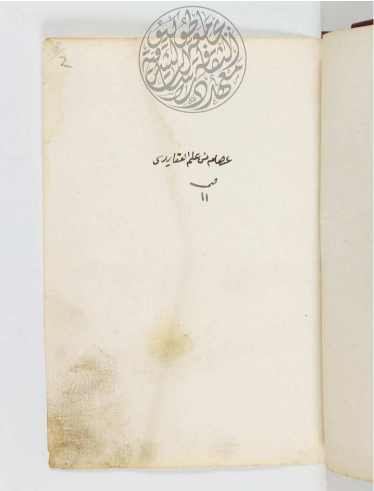






عصام الدين على شرح العقايد
للسعدى



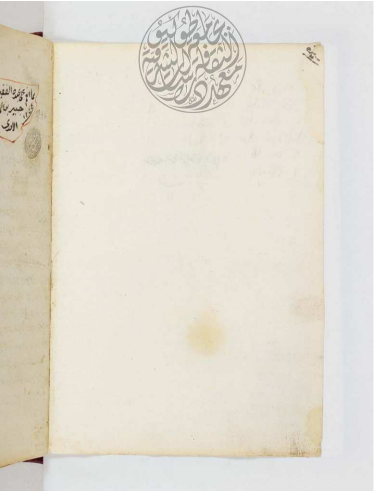


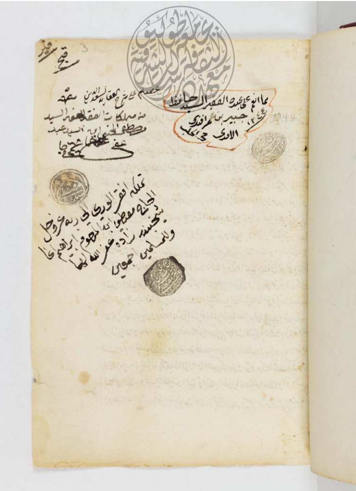


عصام من علم العقايدى

حب

١١





مما انعم على عبده الفقير السيد حافظ
جبير بن عمر افندي
الآمدي
تملكه افقر الورى الى ربه عز وجل
الحاج مصطفى اغا ابن المرحوم ابراهيم اغا
بنجنسه زاده عفا الله عنهما
وللمسلمين اجمعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي دعانا الى دار السلام بايضاح سبيل هو دين الاسلام و رايج دليل هو خير
الانام بل هو افضل الرسل الكرام صاحب معجزة باقية على صفحة الايام هي افضل كتاب
وافصل خطاب وافصح كلام محمد النبي عليه التحية والسلام صلى الله عليه وعلى آله
العظام آل اليهم احكام الشرايع والاحكام وعلى صحبه الذين صحبهم الدين على ابلغ
نظام وحفظوا قواعد العقايد عن الانهدام وبعد فيقول العبد المتوسل الى الله
المبين القوي المتين ابراهيم بن محمد بن عربشاه الاسفرايني عصام الدين فهذه فوائد
بل موائد قربت بها من اراد يطالع شرح العقايد وجمع زوائد عوائد هي اتم الزوائد
وهي التي الانظار فوق النظر وتحديد النظر نحو الفوائد وللشوارد اذكار الفكر جيد الصائد
جمعت صلاح العقيدة المطابقة لصلاح التغليب فيها سوانح لمن اعتاد الارتداع
من الخيالات والوهميات وجعل شرح الاسلام للاصول والعقايد بعقل الوافي بالاتصال
بالمبدا الفياض وذهنه الصافي عن كدر الدهر باعتياد الارتياض وكان شربه
من انهار نحر صافية لم يلوثها دلو لا مركب لتحصيل نفايس الدرر وفرائد المعاني
الى بحار بادي فيا لك وهذه الاية الشريفة الموضوعة للكلام لو لم يجد انها ركب
عن قذى الاوهام ولو لم تغلب منار كضوء مصابيح عجائب المتوقدة للظلام وشم نحو ومدحك
لعقد وقد مدحك لجامع فضلك ولم يكن من فضله الا التمام فان للكلام منها كل درجات اخرى
بل هو احرى بان يتلو شاعر بحيات الذي ليس [illegible] كما اثنيت ادم وكما ليست انجم فانا
لنا الى الظاهر وليس [illegible] فلتنزل الينا في الظاهر انصر ما بانا امرنا واعطنا وارزقنا
ادخلتنا في الدنيا فما اخرجنا عنها كاملين في قال رحمه الله بسم الله الرحمن الرحيم

عشر كابر كانه ثم قال الحمد لله المتوحد بجلال ذاته المحتجب بالله وبعض سوره
وعمله بروايتين مشهورتين بحديث الابتداء اعتبارا في رواية كل امر ذي بال لا يبدأ
فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو اقطع اي قليل البركة وفي اخرى كل امر ذي بال لا يبدأ
فيه بحمد الله فهو اقطع وعمله بما شاع بين ائمة ذوي قدر في غاية الارتفاع وما يتوهم
انه لا يمكن الجمع بين الروايتين الا في الابتداء الذي هو بادرين فيندفع بان التنافي بين
الابتدائين الحقيقيين دون الاضافيين كما فيما نحن فيه اذ الابتداء الذي امر المتبرك
فيه ان يكون حقيقيا باول اجزاء البسملة والابتداء بالاضافة الى المتبرك فيه ثانيا
لهما لا يعارض ان الابتداء بالبسملة حقيقي وبالحمدلة اضافي لانه عرفي يطابق الواقع ونقدم
البسملة لتقدمه في الكتاب وقد يأول الحديث بجعل الباء للاستعانة او الملابسة ولا استحالة
في الابتداء بشيء بملابسة امرين او مع ملابسة امرين وملابسة الابتداء بهما يجوز ان يتحقق
في الامور المقولية بان يجعل احدهما جزءا اولا والاخر خارجا عنه متكررا فيهما تكلف فصل
وفي الامور الفعلية بان يقارن احدهما الجزء الاول من الفعل والاخر يتقدمه
بلا فصل ورد الاول بان جعل الباء للاستعانة ثانيا في جعل شيء منهما جزءا من المبتدا اذ لا
لا يكون جزء الشيء آلة له فلم يبق الا تكلف عامدين بالحديثين حينئذ حيث جعلوهما جزءا
من التاليف تاما كما هو الظاهر وكذا يتحقق الابتداء مع الملابسة بهما اذ احتمله جزئين
بل الابتداء باحدهما مع التلبس به وهو ما جعل منهما جزءا اولا ولكن دفعه بان العمل بالحديثين
يبطل العمل بما يحتمله فمن جعلهما جزئين جعلهما ابتداء في الحديث اضافيا والباء صلة
الابتداء ومن جعل الباء للملابسة اولا لا يجعلهما خارجين او احدهما جزءا المتوحد
بجلاله اي المتوحد منفرد واحدا ذكره القاموس وتوحد بالربوبية وتوحد فلان

بما انه يشتغل به وكونه في ... يستغنى عن حمد الله تعالى ... او عجز عن نفسه ولم يجعل العجز ذكره
العجز في عجزه والظاهر ان التركيب من قبيل الثاني والتوحد بالوصف عدم مشاركة موصوف
اخر فيه والتوحد بالفعل عدم مشاركة فى فاعل اخر فتوحده بجلية الذات اختصاص جلية
الذات به وذلك ان يجعل التركيب من قبيل الاول ويجعل الباء فى قوله بجلية الذات للملابسة ومن
الثالث اى المتوحد للاشياء بخلقه بسبب جلية ذاته وكما وصف نفسه فيما سبق بكونه خالق
نفيه ردع من قال العباد يخلقون لافعالهم ومن قال معنى المتوحد بجلية الذات انه لا يجل
ان جلية الذات ليست من غيره فلعله لم يرد هذه العبارة فان قلت كل واحد متوحد بصفته اذ لا
تكون صفته بغيره قلت المراد التوحد بنوع صفته ومنه يجاب بان المراد التوحد بالصفات المنتجة
فى الكمال بمعنى انه ليس لغيره واضافة الصفة اليه [illegible] ربطه بالتوحد فانه بالواقع له تعالى كما تقول
علامة الرجل طيبته تعالى وصف بالتوحد بذاته الجلية ردع على المعتزلة حيث حكموا ان الاشياء
والواجب مشاركة في الماهية متميزة بالاحوال والصفات وبهذا [illegible] لو اريد بالذات
الماهية [illegible] لو اريد بالصفة فلا و المراد بجلية الذات الذات الجلية حتى كانه يعني
الجلية [illegible] بكمال الصفات وقد جعلوا [illegible] متوحدا بجلية الذات وكمال الصفة قصدا الى
استيفاء الحمد الذاتي والعرضي وتقرير التخصيص بالحمد به تقدس المتقدس اى المتطهر تعالى تقدس اى تطهر
نعوت الجبروت اى [illegible] وصافه الكبرياء وصاف [illegible] الكبر وهو الرفعة فى الشرف والعظمة
عن شوائب النقص وكماله يفيد النفي اى كل نعت له بري عن شائبة نقص [illegible] له [illegible] ان
فى التقدس عن الشوائب لا يستلزم التنزيه مطلقا [illegible] وترك صيغة الجمع [illegible]
النقص [illegible] قد قارن كل منهما النفي بالاثبات فجمعت بين الصفات السلبية والايجابية مع
النفي على طبق كلمة التوحيد فان التوحد فى الذات الجلية والصفات الكمالية نفي [illegible]

التزايد في هذه الآية مورد وكذا التقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وكماله يقتضي
نفي النقص وعلى هذه في نعوت الجبروت واثباتها قوله والصلوة دعاء بخير ولكل واحد منها ينبئ
ولا يبعد منه حرمان غيره من الرحمة فانما يترك عليه بعود الغيرة لانه رحمة للعالمين
وقوله المؤيد اما على صيغة اسم المفعول كما هو المشهور اي المنصور في دعوى الرسالة او على
صيغة اسم الفاعل اي الناصر دعواه وانما جعل الحجج موضحات لما في القدح في وضوح النبوة
الى حد لا يحتاج معه الى الاثبات وكون الحجج الدالة عليها موضحات لها ولما كان في جعل الحجج
موضحات ايهام ضعفها دفعه بوصفها بالسطوع ولا يشتبه ان الحجج هي المعجزات
والبينات الانبياء الذين شهدوا بنبوته قبل وجوده فان البينة هي الشاهد واضافة
السطوع الى الحجج اما اضافة البعض الى الكل او الصفة الى الموصوف اي الحجج السواطع
محمد واضح بيناته وضمير محمد يرجع بظاهره الى محمد عليه الصلوة والسلام ويحتمل رجوعه اليه
تعالى نبيل لوجه الى الله تعالى لانه فاد ان اياته عليه السلام اعظم من ايات سائر الانبياء
وفيه بحث قوله وعلى آله اعاد كلمة على ردا على الشيعة حيث حكموا بمنع الفصل بين النبي عليه السلام
والآل بكلمة على ونقلوا في ذلك حديثا والآل جاء بمعنى اهل البيت وهو المشهور في كلمة
الصلوة وجاء بمعنى الاتباع وبحسب المقام فذكر الصحابة بتخصيص بعد التعميم والاصحاب
الذين لقوا النبي عليه الصلوة والسلام داخلون فيه وقوله هداة طريق الحق وحماته
اما وصف للآل والاصحاب او للاصحاب والثاني اولى لانه في وصف الاصحاب بالهداة
اشارة الى قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم قوله وبعد اي اما بعد بدليل
الفاء وانما يؤتى بها لتأكيد فانها يكون للتأكيد كما يكون للتأكيد والتفصيل
صرح بذلك الرضي فلذا جاء المختلف المحتمل للتفصيل والاجمال وقيل الفاء للتوهم

اما ولا اشكال لعطف جملة الكلام على الحي والتلاوة مع انهما جملتان انشائيتان لان هذه
الجملة انشائية يحتمل اخبارية بان يكون الغرض منه مدح العلم والحي فقط ولان الكلام مبني على
عطف القصة على القصة ومنهم من قال الواو عوض عن اما وليست للعطف فان مبني
على الشرائع والاحكام وقواعد عقائد الاسلام اقول مبني علم الشرائع والاحكام اولا
وبالذات وبالذات وهو المتبادر من العبارة لبيان ان المسائل الكلامية وهي بعض من علم
الكلام واما البعض الآخر منه وهو الموضوع والمبادي فمبني لمسائل الكلام التي عنيت بقوله
قواعد عقائد الاسلام فحينئذ معنى المتن اسس قواعد عقائد الاسلام ليصح قوله هو علم التوحيد
والصفات جريا على كون العلم عبارة عن المسائل والمبادي والموضوع لانه انسب بمقام الترغيب
الى العلم ووجه آخر هو ان المراد بعلم التوحيد والصفات الاحكام الجزئية التي تحدث
آنا فآنا لواحد فواحد من المكلفين وبعقائد الاسلام العقائد الكلية باعتبار اهل الاسلام
واضافة القواعد اليها بيانية لانها مباني المعاني اذ لا يصح بدونها ولا شك ان مبني الاحكام
المذكورة والعقائد المذكورة علم الكلام اذ العقائد انما يصح بالعرض عليها والابتناء
بها وان الاحكام الجزئية انما يثبت وتتحقق بعد ما ثبت ثبوت الحكم والرسول فان قلت في شرح المواقف
الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان احدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى سميع
بصير وهذه تسمى اعتقادية واصلية وعقائد وقد دون علم الكلام لحفظها والثاني ما
يقصد به العمل وهذه تسمى عملية وفرعية واحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وقيل
المراد بقواعد عقائد الاسلام الكتاب والسنة لان العقائد يجب ان تستفاد من الشرع
لتعتد بها ويتوقف ثبوتهما على المسائل الكلامية وان دور لان الكلام مبني الكتاب والسنة
ثبوتا وهما مبناها اعتقادا وجه عليه ان كونه مبنيا علم الشرائع وان كان باعتبار كونه

اعتقادا

العقائد يجب ... يرد به التقضية ... في ذرعية ... وهو ذلك

كونه مبنى الكتاب والسنة والفقرة الثانية تحتمل الاول ويجاب عنه بانه ثبت في الشرح
فان كونه مبنى الكتاب والسنة واضح من الثانية دون الاولى ولانه من لوازم معنى مهما
وليس مقصودا من حاق اللفظ بيانا كما في الثانية وانه وجد ان يقال يستفاد من الاولى انه
مبنى العمل ومن الثانية انه مبنى الاعتقاد وان كان جهة كونه مبنى الامرين واحدة فحيث
الثانية من الاولى وقيل لعله عن العقائد ادلتها التفصيلية وعلم الكلام مبناه على مباحث
النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار قوله هو علم التوحيد والصفات يعني العلم المتعلق
بالتوحيد والصفات وهو كلام اهل السنة فان المعتزلة للغلو في التوحيد نفوا الصفات
وكله منهم على التوحيد الصرف والتنبيه على ارادة المعنى الاضافي قوله الموسوم بالكلام لئلا
ينصرف العبارة الى المعنى العلمي فيفوت هذه الدقيقة اذ تخصيص الوسم بالكلام يفيد انه
لم يتعلق بعلم التوحيد والصفات اولا وهذا احسن مما قيل انه نبه على ان الوسم بالكلام لاشتهاره
على ان فيه انه توهم ان الوسم بالكلام والشهرة حتى لم يحتج فيه الى التصريح بالوسم وقوله المنجي
صفة ثانية لعلم التوحيد والصفات وفيه تعريض بالكتب النافية للصفات والكلام نفاة
الصفات وغياهب الشكوك كشدة ايد ظلماتها وتشكيك ان ظلمة الشك اشد من ظلمة الوهم وقد
عنه اضافة الغيهب الى الشك واضافة الظلمة الى الوهم تشبيه العلم بالنور وكلا التشبيهين
شايعان والمراد بالشك والوهم اما معناهما او الادلة الضعيفة المبنية عليها المذاهب
الضعيفة فان قلت من العقائد السمعيات التي لا طريق لها الا السمع والسمع قد لا يفيد
اليقين فكيف يكون في الكلام نجاة من ظلمة الوهم قلت الوهم ظلمة في اليقينيات دون
الظنيات قوله وان المختصر سماه مختصرا لانه اختصر من كتب كالتلخيص بالنسبة الى المفتاح
ومختصر ابن الحاجب بالنسبة الى المنتهى بل لانه اختصر فيه مسائل الدلالة المفصلة فيها اخذت

فيها اقتداس المنافقين عن الادلة والكتب وما اقتصر ما قال ايرادها ولكن انه تجعله من قبيل
بيان الوزن عظم جسم الفيل وصغر جسم البعوض ووجه تشبيه بالعقايد انها عقايد حرفية بحث في الكتب
المبسوطة فانها محرزة من الخلافيات والمبادي ومطالب عقايد بل وسائل الى الاحكام العقايد والا
جتناب عن الغوائل وقوله قدوة بمعنى المقتدى به واضافة العلماء الى الملة من اضافة اسم
الفاعل الى المفعول او اضافة الجزء الى الكل كما لا يخفى على اهله واضافة النجم الى الملة والدين
اما اضافة النجم الى مورة فيفيد تشبيه الملة والدين بالسماء في العلو والشرف ومدح النجم بالا
ستقرار فيه او اضافته الى [illegible] منه [illegible] بانه يضيء الملة والدين او اضافته الى الطريق
فانه النجم يسلك به الطريق الذي ليس بواضح [illegible] بان المقتدى في الدين يتمسك به في سلوكه
والملة والدين متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الملة من الاملاء بمعنى الكتابة
صار اسما للدين من حيث انه يكتب والدين في الطاعة صار اسما له من حيث انه يطاع والكتابة
شعار العلماء والاطاعة شعار الاتقياء ففي اضافته الى العبارتين تلويح لطيف بانه جمع
العلم والتقوى وصار فيهما المقتدى به ودار السلام الجنة سميت بها لسلامة اهلها من
الامراض والاعراض ولانهم يخاطبون فيها بتحية هي سلام عليكم ويحتمل ان يكون من قبيل بيت
الله جعلت دار الله تشريفا وتكريما لها فالسلام المضافة هي اليه من اسمائه تعالى واما حقيقة
الى الله تعالى لانه كما يرى الرجل داره يرى المؤمنون ربهم فيها والآخر من تحفة الفقير
وقوله من هو الفن بيان للغرر الغرايب ودرر الفوائد قدم عليها رعاية للسجع وفيه تقديم
الحال على ذي الحال المجرور كانه جعل منها الكون لقوة شاهده والغرر جمع غرة وهي في الاصل
بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم ثم استعيرت في كل شيء واضح والفرايد جمع فريدة وهي الدرة
الكبيرة الثمينة سميت فريدة لانفرادها في الصدف [illegible] ظرف الجر في على ما قيل او

اي الرؤية فيها

اولا تزاد في بلد او اقليم اولا تزاد مالكه كولك على ما عقل اليه الدليل والدرر جمع درة
والفرائد جمع فريدة وهي ما اكتسبت من علم او مال وجعل المقاصد العلمية فرائد يصلح كل
الى عتبار بن بعد جنسهما درراً وفرائد وقد جعل الفن بحراً يستخرج منه الدرر في ضمن
جعل ما في المختصر درراً وفرائد وقوله في ضمن فصول يعني به في ضمن عبارات اخذ من
فصل الخطاب سماها فصولا اما لانها تفصل بين الحق والباطل او لانها تبين معانيها
مفصولة عن غيرها متميزة غير ملتبسة به على الوجهين اللذين ذكرا في توجيه فصل الخطاب
والاول هنا كالراجح المستطاب ليكون قوله والنساء نصوصا افادة لا اعادة وقوله
هي للدين قوي اعو صفة لفصول يوصف مدلولها انها او الضمير للدرر فالجملة حالية لكنها
خالية عن الواو وكذا يجيء على ذكر لطافة اضافة الجوهر الى اليقين فان لا مجانة لها
جوهر والفصوص جمع فص للخاتم وهو مثلث وجعل الجوهر كالمحلى وطعنه الفاحص
بانه وهم طعنا والتهذيب التنقية والاصلاح وتنقيح الشيء تهذيبه وتبيين المعضلة
وهي مشكلات لا يهتدى لوجه حلها من داء عضال عجز الطبيب عن معالجته يكون على وجهين
بان يبين مجملها او تبيين اركانها وتوضيح بيانها وقوله مع توجيه للكلام في تنقيح يحتمل
وجهين احدهما توجيه منقح احاط به التنقيح وثانيهما توجيه في ضمن التنقيح اي تنقيح
بحيث صار موجها وكذا قوله تنبيه على المرام في توضيح يحتمل ارادة تنبيه في غاية الوضوح
وارادة التنبيه على المراد في ضمن التوضيح يعني له بان توضيح لا نقيدها بان يكون توضيح
الواضح بل بتوضيح لو لم يكن لبقي المراد خفيا غير لائح وعنى الشي بالكسر عافيته والكشح الجنب
وطي الكشح عن الشيء كناية عن الاعراض عنه والظاهر انه اراد بان ملالا ما هو لازم الا
طالة والاوجه ان يحمل على احد لمدح الايجاز المخل بحيث لا يفهم المعنى والنجاة في التجاوز

والاقتصاد ما بين الافراط والتفريط والاطناب يقابل الايجاز والاخلال يقابل
الاطالة فكأنه وضع الاخلال مقام الايجاز رعاية للسجع ففاته رعاية جانب المعنى لرعاية جانب
اللفظ والاطناب بدل من طرف الاقتصاد وبدل البعض من الكل والاخلال عطف عليه
وقيل عطف خطأ لما سيقع على الابدال فالمجموع بدل الكل من الطرفين فكان ينبغي اعرابا
واحدا الا انه اعرب بجعل الطرفين لتعددهما في حكم متبوعين والاوجه ان يقال
اجري الاعراب على كل منهما مع ان المجموع مستحق اعراب واحد لان كلا منهما قابل للاعراب فنفع اعراب احدهما
دون الاخر ترجيح بلا مرجح كما يقولون في اعراب جاء في القوم واحدا واحدا وجئت عرب
واحدا واحدا اعرابين مع ان المجموع حال واحد والرشاد بالفتح الاهتداء والمراد به نيل
العصمة نيل العصمة عن الخطاء كما هو اللائق بمقام التصنيف ويحتمل ان يراد نيل العصمة
في الدين بتبع اعماله ونافع الكلام بحمد الله تعالى والسداد بالفتح الصواب من القول والعمل
وهو حسبي ونعم الوكيل هذا التركيب مما ورد عليه الشارح ان فيه عطف الانشاء
على الاخبار حيث عطف نعم الوكيل وهو انشاء على حسبنا او على حسبي وهو خبر او على جملة وهو حسبي
ورده السيد الشريف بوجوه اما اولا فبانه عطف على حسبي لا على جملة حتى يكون خبرا
اذ يجوز عطف الجملة التي لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس اما ثانيا فبانه يجوز عطف
الانشاء على الخبر فيما له محل من الاعراب بدليل قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل عطف
اذ تبيّن الواو من الحكاية اذ لا مجال للعطف في الحكاية بل هي للحاكي واما ثالثا فبانه يجوز عطف
ونعم الوكيل بتقدير وهو نعم الوكيل على جملة وهي وهو حسبي لانه جملة خبرية متعلق خبرها
جملة انشائية له ثنا في تقدير هو مقول في حقه نعم الوكيل اذ الانشاء لا يقع خبرا عن
المبتدا الا انه بتأويل كما هو مشهور المطابق للحق واعترض على الثالث من وجوه ان

ان نعم الوكيل في الاية يصح ان يكون عطفا على حسبنا الله على تقدير وهو نعم الوكيل
ضعيف بحره بانه ليس العطف من المحكي ويمكن دفعه بانه ليس للمعترض ان يدفع عن نفسه صحة العطف
في الاية بذلك لانه لو اعترف به لم يمكن له الاعتراض من موضع ويمكن ان يراد في الوجوه الا ان نعم
الوكيل عطف على حسبي بتقدير مقول في حقه نعم الوكيل اذ المعطوف على الخبر في حكم الخبر كما يجب
في جعل الانشاء خبرا فهذا الثالث ويحتمل في عطفه على الخبر ايضا ومما زيد انه عطف على جملة
وهو حسبي وهو الانشاء التوكل وينتقل الكلام الى عطفه على قوله والثناء وكيف الارشاد
ويحتاج الى جعل الانشاء صح وبعد ينتقل الكلام الى عطفه على قوله فحاولت تحميداته صح
شرحه بعيد جدا قوله اعلم ان الاحكام الشرعية لا يخفى انه ينبغي ان يراد بالحكم ههنا ما ليأخذه
في تعريف الفقه وقد حقق في التلويح ان المراد بالحكم في تعريف الفقه هو نسبة امر اخر اليه ايجابا
او سلبا وجعله الحكم المنطقي المسمى بالتصديق فاسد وجعل الحكم المثل اول بين الاصوليين
وهو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير بعيد ايضا من صاحب التوضيح
فنحن نقتصر على تفسير الحكم بالاسناد المذكور ونعرض عن التفصيل الذي لا يليق بهذا المقام فان
اردت التفصيل فعليك بالتلويح فان المقام مقام الاقتصار والمنفح المراد بالشرع
ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لم يصح جعل العلم المتعلق بها اعني العلم التوحيد
والصفات واحترز به عن الاحكام المتعلقة بكيفية العمل ماخوذة لا من الشرع كالاحكام
الطبية والنحوية الى غير ذلك لكنه يدخل العلم بها في علم الشرايع والاحكام وعن الاحكام
النظرية الغير الشرعية لكنه يدخل العلم بها في علم التوحيد والصفات والمراد بالتعلق بكيفية العمل
تناسب بين الاعمال واحوالها التي هي كيفيات واوصاف لها مذكورة في الجواب عن ان كيف
عن العمل بكيف والمراد بالتعلق بالاعتقاد انه ليس المقصود بهذه الاحكام الا الاعتقاد

أم لا صح

وتسمية الاول فرعية اما لانها فرع الثانية ثبوتا واعتدادا اذ لا عمل لعامل بدون
اعتقاد صحيح واما لان القصد الى العلم بها فرع القصد الى العمل بها حتى لو لم يكن قصد
العمل لم العلم بها احتفتنا اليه وقس عليه تسمية الثانية اصلية واحفظ الوجه الثاني
فانه من المبدعات وتنبئوا ان ما يتعلق بالاعتقاد مما لا تحتمل النصوص في علم الاخلاق
حتى يصح قوله ويسمى اصلية واعتقاد ما تدل النصوص تحصل بالكشف المتفرع على العمل فلا
يكون اصلية وعلم الاخلاق لا يتوقف عليه علم الشرائع والاحكام الا ان يقال علم
الاخلاق ليس لمؤمن الا اعتقاد بل هو لتحصيل الخلق وبالجملة اغافل منها وعنها ولم يقل اما واما
لعدم انحصار الاحكام الشرعية فيما ذكره ونقل عن الشارح ان المحكوم عليه في قوله منها
ما يتعلق اه كلمة منها صح لا ما يتعلق كما هو المشهور اذ الحق بالافادة حال ابعاض الاحكام
لا حال ما يتعلق وان بعض الاحكام الشرعية وجعل من التبعيضية محكوما عليه واسمها هي
ستخرج الشارح من القوة الى الفعل حيث جعله في شرح الكشاف خبره والعلم المتعلق
بالاول اما يفيد اليقين او الملكة فان العلم يطلق عليهما واما الفقه من الظنيات
فكيف يطلق عليه الا ان فرعونة عند في كتب اصول الفقه دليل تنفعي عنه حينا من الفقه وبارادة
اليقين خرج التقليد فانه لا يسمى علم الشرائع ولا يطلق العالم على المقلد لكن يخرج علم الله
وعلم جبرائيل والرسول مطلقا مع انه ليس من الفقه والعلم بما هو ضرورات الدين كالعلم بوجوب
الصلوة ونظايره مما يستوي فيه معرفة المقلدين وغيره على مذهب الشافعي فانه لا يسمى فقها
عندهم ولا يبعد ان يفرق بين علم الشرائع والاحكام وبين العلم الفقه فيجعل الاول
اعم لكن في جعله في مقابلة علم التوحيد والصفات نوع ينبئا ابادعنه وكما انه يسمى العلم
المتعلق بعلم الشرائع والاحكام كذلك يسمى المسائل به ويحتمله العلم المتعلق بها لان

يكن صح

نوع ينبو عنه



لان المنفعة تتعلق بالكل بعضو الكل بالجميع ليس عليه الشرائع والاحكام لما انها لا تستفاد الا
من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها فيه تشويش على ترتيب اللف معنى
انها لا تستفاد الا من الشرع ان شيئا منها لا يستفاد الا من جهة الشرع بخلاف الثانية
فان بعضا منها قد يستفاد من العقل وان المجموع الثانية ايضا لا يستفاد الا من
جهة الشرع واما تبادر الفهم اليها عند اطلاق الاحكام لانها التي يتداولها ال
القضاة والحكام وشاع ان يرجع فيها اليهم اهل الاسلام هذا المنقول وبالله التوفيق
الاشبه ان تسميته علم الشرائع والاحكام لانه علم يختلف فيه الشرائع باختلاف الامم
والانبياء والاحكام كذلك بخلاف التوحيد والصفات فانه لا يختلف فيه الاديان
والاحكام واختلاف الفرق فيه لعدم الاطلاع على حكم الدين لا لاختلاف حكم الله تعالى
قوله وبان فيه علم التوحيد والصفات من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين على مذهب
من جوزه مطلقا لا على مذهب من جوزه بشرط ان يكون معمول الاول مجرورا لان
المعمول الاول ههنا الجار والمجرور لا المجرور فقط كما في قولهم في الدار زيد والحجرة عمرو
ويرد عليه ان ما يتعلق بالاعتقاد وعده الشارح في التلويح من الاحكام الاعتقادية
الاصلية كقولهم الاجماع حجة ولا خفاء في انه من علم الاصول فبيان علم التوحيد والصفات
غير مانع واجيب عنه بان هذا الحكم من حيث انه يتوسل به الى استنباط الحكم الشرعي من
الاجماع من الاصول وح ليس مما يتعلق بالاعتقاد ومن حيث يجب الاعتقاد بكونه
حجة وان من لا يعتقد كونه حجة يخرج عن الاسلام من مسائل علم التوحيد والصفات
وبهذا الاعتبار هو مما يتعلق بالاعتقاد وبهذا تبين ان مسائل الاصول ما هو من
الاحكام الشرعية لان حجة الاجماع مما يؤخذ من الشرع ووسط بين ما يتعلق بكيفية العمل

وبين ما يتعلق بالاعتقاد موجبا لعدم حصر الاحكام الشرعية فيهما وان من قال الاصول
ليس احكام الشرعية بمعنى الماخوذة من الشرع فله يكون وسلط فقد غفل ثم لما ان ذلك
اشهر مباحثه وبين مقاصده بين علم الكلام وبين علم الشرائع والاحكام ومباحث
التوحيد والصفات الغرض الاول وكلمة الاشارة في الان للتنبيه على فضل بانتظام اللذ
من تبعيده وكذا الحكيمين اما على كل منهما او على كليهما على الترتيب وبالجملة هذا ان بيانا في كون
مباحث الكلام اشهر مباحثه كما سيذكره ان في كل منهما او كليهما اشهر مقاصد ايضا بيانا في
كون الكلام اشهر مما عداه على انه يجوز ان يكون وجه التسمية بعلم الكلام هذه المباحث
اشهر ويصير بعد ذلك مباحث الكلام اشهر فيكون العلم به انسب لذلك وكون مسئلة التوحيد
ومسئلة الصفات اشهر من مسئلة اثبات الصانع توجيهه ان الوجود انما يتصف
بالكمال بالتوحيد واما الاتصاف باوصاف الكمال فاثبات التوحيد والصفات اشرف
على ان في التوحيد نجاة عن فساد الشرك الذي يخفى في اثبات الوجود اذ لا منكر
لوجوده قال الله تعالى ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فعلى
بيانه اجل وبهذا اندفع ما يقال ان وجود مباحث اخر سوى بحثي التوحيد والصفات
عند القدماء الذين موضوع الكلام عندهم ذات الله يغرظ ان مباحث الاحوال
والافعال والامامة والنبوة وغيرها لا يخرج عن بحث الصفات ما ذكره وبحث الامامة
من الفقهيات الا عند بعض الشيعة لان الحيات در من الصفة ما بعد الوجود ولان اثبات الواجب
خارج عن مباحث التوحيد والصفات على ان المراد بمباحث التوحيد والصفات مباحث
عنونت ببحثي التوحيد وبحث الصفات تخرج منها ما عداها من النبوة والاحوال
والافعال وقيل المراد من الصفات الصفات الزائدة الوجودية ولذا لم يعد واثبات بحث



مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة من مباحثها قلت ولو لم يجعل التوحيد
من مباحثها ويعرف من هذا وجه عدم الاختصار في علم الصفات على ان التوحيد ايضا راجع الى
اثبات الصفات قوله وقد كانت الاوائل من الصحابة الخ دفع لما يتجه على وجود الشارح بجميع مقاصد
الكلام من انه كيف يكون الشارح فنه بدعة مذمومة ثم الشارح غاية الاهتمام حتى بالغ الفقهاء
في المنع عن الاشتغال به وطعنوا فيه قوله لصفاء عقائدهم ببركة صحبة رسول الله عليه السلام وبهذا
علة لصفاء عقائدهم ببركة صحبة الصحابة وقرب العهد علة لصفاء عقائد التا
بعين ويمكن ان يجعل علة لصفاء عقائدهم ببركة صحبة الصحابة وصفاء العقائد كناية عن
البعد عن كونه عرضا وجسما والتشبيه قوله لقلة الوقائع والاختلافات اما تقابل لصفاء العقائد
ومن موجباته والوجه هو الاول فتفطن وبالجملة قوله لصفاء عقائدهم متعلق بقوله مستغنين
قدم للتخصيص اي الاحتراز عن الفناء الاستغناء عن المعلم بغير معرفة وجهه وقوله الى ان حدثت
متعلق بالاستغناء يعني كانت بهذه الطائفة العظيمة مستغنين عن تدوين العلمين
الى ان حدثت الفتن واحتاج بعضهم الى التدوين خرج دون سائر من الناس بعض الفقد فقد يرد
توهم ان استغناء الطائفتين لم ينته الى زمن الفتن لانهم لم يدركوها ولم يحتاجوا الى التدوين
والدالة ونحوه ولا يحتاج الى الدفع بان قوله الى ان حدثت متعلق بمحذوف يعني فلم يزالوا
الى ان حدثت الفتن بين المسلمين ومن وجوه الاستغناء انهم كانوا يغنيهم الكتاب والسنة
عن تدوين العلمين فلما حدثت الفتن وقل اصحاب الملكة والفطن وكان تبدد رسم معرفة
دقايق الكتاب والسنة فلم يبق من اهلهما الا واحد واحد دونوا نظما لئلا ينطمس الحق بها
وقوله وكثرت الفتاوى كناية عن اختلاف المفتيين في الجواب فهو ليست كثرة المتفرعة على كثرة
الواقعات حتى يحتاج الى ان توجه تقديمه على الواقعات لرعاية السجع الفتيا والفتوى

[illegible]

بالضم وفتحتين ما اقتدى به الفقيه كذا في القاموس والمراد بالنظر المقابل للاستدلال ما لاجل تحصيل
التصور والنظر والاستدلال لتحصيل الكلام ثم كان الاجتهاد والاستنباط للفقه والاجـ
تهاد للقاعدة والاستنباط للاحكام الجزئية المندرجة تحت القاعدة والمراد بالاصول
الادلة دون القواعد بيانا انه على ما ظهر نابيانه خال عن التكرار فلا يحتاج الى الاعتذار
بانه مغتفر في الخطب ؎ وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية الى
اورد عليه ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية كما هو المشهور
لا ما يفيده وقد تكلف في دفعه بما لا يرضى بسماعها الاذان الكريمة ولا يذوقها
الطباع السليمة فتركناه لاجله واعرضنا عن دفعه بوكرة ابو عنها لاجد وجئنا بدفع ليس فيه
تكلف وهو انه يقتضي تعريفات العلوم المدونة ان معلوماتها مجرد المسائل وما اشتهر
ان اجزاء العلوم ثلثة تنتفي ان معلوماتها المسائل والمبادي والموضوعات والجمع بينهما
لا يمكن الا بان يكون كلام صاحبه في احدهما في ذلك وح حفظ الحكم المشهور وجعل التعريفات
مبنية على المسامحة من قبيل التعريف بما هو المؤدي الاهم وكان نادر به تعريف الفقه انه ما يكون
المؤمنة معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية فعدل عن التعريف المشهور
حفظا للتعريف عن المسامحة وخفاء البيان وقال ما يفيد معرفة الاحكام اى يحصل عليها
كما يقال التصور بانه مثل البياض عرض يفيد كتصور البياض وتصور العرض وتصور
النسبة بينهما وبعض المحققين جعل تعريفات العلوم على حقيقتها وجعل بيان اجزاء
العلوم مسامحة مبنية على عدما يشتد حاجة العلم اليه من مبالغة في شدة احتياجه
ولعله الاشبه بالحق وبالاتباع احق وما يتعلق بفوائد قيود التعريف ودفع امور
تتوجه اليه مبسوط في كتبنا لاصول الفقه ولا يسع بهذا المقام ويضيق عنه دائرة هذا الكلام

الكلام قوله ومعرفة احوال الادلة اجمالا عطف على معرفة الاحكام عنى من له معرفة
اساليب الكلام والطاف اللازم في الاحكام اشارة الى الاحكام العملية السابقة
ولا يبعد ان يقال اطلق الاحكام اشارة الى ان اصول الفقه لا يجعل الفروع بل استنباط
العقايد من الشرع ايضا متعين به وشريد التفصيل التعريف يطلب من كتب الاصول
فان التعرض له في هذا المقام من الفضول قوله ومعرفة العقايد لا بد من قيد الدينية
اي المنسوبة الى محمد عليه السلام ليخرج العلم الالهي للحكيم منه قوله ولذا عنوان مباحث كان
قولهم الكلام في كذا المشهور فيما بين المحصلين ان العنوان هو مدخول في ذكر ثانيه
اوجه للتسمية بالكلام ولذا سعم لم يلتفت اليه وهو انه كان في مقابلة المنطق لفلاسفة
فسمي بالكلام كما سموا المنطق بالمنطق لانه لم يعهد تسمية شي بلفظ يلائي الشي وربما يتوهم انه
جعل مع ايراث التدبرة على الكلام منحرا في المال وجعل قوله كالمنطق للفلاسفة لاشارة
الى ذلك ونحوه تزيدك اوجها الاول انه اشتغل الصحابة والتابعون عنه بكلام الدنيا
لتمكنهم من تحصيل العقايد عنه فارجع على هذا العلم للعجز عن تحصيلها بالكلام فهذا الكلام
نايب للقاصرين عن الكلام الثاني انه امتاز عن العقايد الحكماء بطابقتها لكلام الله تعالى
وحفظها عن مخالفته الثالث انه لا يفيد الجوارح الا الكلام بخلاف الفقه فانه يفيدها
العمل مطلقا الرابع انه في مقابلة التصفية التي مدارها على السكوت فسمي تعاليا بالكلام الخامس
انه في افادة الاختصاص بالمبدأ اكلام الاختصاص في افادة الاختصاص فيما بين الاشياء
فسمي باسم مركب من كاف التشبيه والعدم الا انه اجري مجرى الاسماء المفردة في الاستعمال لكونه
على وزن المفرد وفيه الوجه لا دوام الثمانية من قبيل نقل اسم المشترك بين اجزاء الدال
الى المدلول لكون المنقول عنه معان متعددة نقل عن جميعها مرة واحدة والوجه

الثاني من قبيل تسمية الكل باسم الجزء لان الكلام موضوع المسئلة وجزء الجزء جزء والوجه
الثالث من قبيل تسمية الشيء باسم مسببه لان الكلام سبب للقدرة المسببة للعلم والوجه الرابع
كالخامس والسادس من تسمية الشيء باسم سببه وجعلهما من قبيل تسمية المدلول باسم الدال
والثامن من تسمية الشيء باسم المشبه به وقوله في وجه الرابع لانه اول ما يجب من العلوم
التي تعلم من التعليم لا من العلم والفرق بينه وبين ما قبله ان تعليمه وتعلمه هو الدائر
في هذا الوجه وتحققه وتوقفه للتعلم والتعليم فيما قبله ولو اريد بالكلام فيه كلام الله
تع لكان الفرق في غاية الوضوح والمراد بقوله في طلق عليه اطلق عليه اولا وان التفا
ما ذكر الاول في قوله لانه اول ما يجب ان يعلم من العلوم او قوله لم خص به وقوله في
الوجه الخامس لانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين حكم اغلبي وما يقتضي
منه التعجب ما قيل ان الحصر في قوله انما يتحقق ينبغي عن قوله وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة
الكتب وقوله لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية مبني على ان
البعض الادلة القطعية لبسناك لا لة السمعية وبهذا اندفع ما يتوهم من ان هذا
ينافي ما في شرح المواقف ان العقائد يجب ان يؤخذ من الشرع ليعتد بها لكن الحق هو ان
اذ ما يتوقف عليه الشرع لا يمكن اثباته بالشرع وكيف لا وكون بعض الادلة القطعية غير
مؤيدة بالسمعية لكونها عين السمعية لا ينافي كون جميع العقائد ماخوذة من الشرع
ولا خفاء في تايد ثبوت ما يتوقف عليه الشرع بعد ورود الشرع به والنقل المذكور
على ما في القاموس والكلام ما يأتي بمعنى الجرح يا آيعني الله [illegible] السمع
والبصر ذكره البيضاوي في تفسير قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات قوله هذا هو كلام
القدماء اي المسمى بالكلام بهذه الوجوه هو كلام القدماء واما تسمية كلام المتأخرين





يعني كلاما فيه تسمية الكل باسم جزئه وسبق التبيين وجه تقديم وجوه التسمية على بيان
كلام المتأخرين وقيل هذا اشارة الى ما يفيد معرفة العقائد اي متميز خلط الفلسفيات
والتسمية بالكلام لما وقع منهم ذكر وجه التسمية عقيب ما ذكر من كلامهم وكانه يريد
ان التسمية بهذه الوجوه لما وقعت منهم والا فالتسمية وقعت من المتأخرين ايضا
ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية انما قال معظم خلافياته لانهم قد يتعرضون
اليهود والنصارى في بعض معتقداتهم فان لليهود معتقدات باطلة في الآخرة في
التعريض بهم في قوله تعالى وبالآخرة هم يوقنون وقد فصل تعدادها في تفسير الآية الكريمة
اصحاب التفسير وللنصارى اعتقاد الذوات القديمة الثلاثة ونحو ان المولى ليس خلا
فيات كثيرة مع الحكماء كالكلام الذي هو للمتأخرين ولا يبعد به العبارة اذ من الفرق
الاسلامية الحكماء الاسلاميون الذان يقال لهما د من الفرق المشهورة المرتقية
الى ثلاثة وسبعين ليست منهم والمراد بكون معظم خلافهم مع الفرق الاسلامية ان معظم
ما بين في الكلام كونه مخالفا لاعتقاد اهل الحق لان اكثر خلافهم مع تلك الفرق حتى يرد ان
مخالفتهم مع الحكماء اكثر كما قيل لانه لا يبقى المسئلة التي بينها صاحب المذهب خلافيا وان كان
خلافيا وان كان مخالفا فيه مع غيره والمراد بالخلافية مع الفرق الخلافية مع الجنس الفرق
لان معظم الخلافيات مع متعدد من الفرق وذلك بين **قوله** لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه
جماعة الصحابة التخصيص بظاهر السنة دون نصها لكلام عز ظ وكانه خص التعرض بالسنة والجماعة
الصحابة توطئة لتسمية اهل الحق باهل السنة والجماعة **قوله** وذلك ان رئيسهم واصل ابن
عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه يقال اعتزل اذا تنحى جانبا كذا في القاموس وفي الصحاح
اعتزله وتعزله بمعنى وفي المقدمة اعتزل بيت سوتش ارزوي فالمعتزلي اعتزل عن مجلس

تحول عن مجلس الحسن البصري واعتزلنا فكذلك عن مجلس الحسن بلحوق الفارسي ودعوا الى نقطة معيد
معنى الالعرب والتقدير انه ثبات نيال فى المكان ان نثبت وافره ويقرره وبذا ابتث
ولا يخفى ان مقتضى السوق اثبات المنزلة بين المنزلتين لمرتكب الكبيرة والمراد بالوسط
بين الايمان والكفر لا الاعراف الذي اثبته بعض السلف بين الجنة والنار لمن يستوى
حسناته مع سيئاته على ما ورد في الحديث الصحيح لكن مآلهم الى الجنة ولا يكون دار الخلد
اولا طفال المشركين على ما قال البعض ولمن مات على فترة من الرسل على ما قال البعض لان مذهبهم
ان صاحب الكبيرة مخلد في النار وانما قال ويثبت المنزلة بين منزلتين ولم يقتصر على قوله
ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فانه لا يثبت حينئذ القول بالواسطة بين
الكفر والايمان بل يبقى الكفر على سبيل المجاهرة ويثبت الكفر المبطن الذي هو النفاق
وحجة الواصل على اثبات المنزلة بين المنزلتين على ما نقله ان رح في شرح الكشاف
عند تفسير يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين عن كتاب الغرر والدرر
للشريف المرتضى الشيعي ان الناس مختلف في اسماء اهل الكبائر من اهل الصلاة على اقوال
فالخوارج يسمونهم كافرين والمرجئة المؤمنين والحسن البصري واتباعه منافقين
فالمتفق اجل اسم الفسق وما عداه الاسماء مختلف فالحق الاخذ بالمتفق وتسميتهم فاسقين
غير مؤمنين ولا كافرين وقال صاحب الكشاف في تفسير الاية المذكورة مع كونهم بين بين
ان حكمهم حكم المؤمن في انه يناكح ويوارث ويغسل ويصلى عليه ويدفن في مقابر
المسلمين وهو كالكافر في الذم واللعن والبراءة عنه واعتقاد عداوته وان لا
يقبل شهادته قال الشريف المرتضى حيث نقله الشارح عن كتاب الغرر والدرر وشرح
الكشاف في تفسير الاية المذكورة واصل مولى لبني مخزوم وقيل لبني هاشم ويلقب بالغزال

بالغزال لانه كان يجلس بمجلس الغزالين ليتصدق على ضعيفات النساء وكان مولده سنة احدى
وثلثين ومائة وصحبا ابا هاشم عبد الله بن محمد الحنفية واخذ عنه قوله فسموا معتزلة لتباعد
منه ان تسميتهم بهذا القول الحسن رحمه الله اعتزل عنا وقال في شرح للكشاف في عبد
القاهر البغدادي سمي معتزلة لان الحسن رحمه الله طرده عن مجلسه حين قال بالمنزلة بين المنزلتين
فاعتزل عنه الى سارية من سواري مسجد البصرة واظهر بدعته فقال الناس انه اعتزل الامة
ونقل عن كتاب الغرر انه لما قال واصل بالمنزلة بين المنزلتين قال عمرو بن عبيد القول
قولك وانا اعتزلت مذهب الحسن فسموا المعتزلة لذلك وقيل لان قتادة واجتمع عليه
جماعة من اصحاب الحسن رحمه الله وكان قتادة اذا جلس مجلسه يقول ما فعلت المعتزلة قوله
وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي
على الله ونفي الصفات القديمة عنه في شرح المقاصد النفرية ووجوب العوض واللطف
على الله تع والثواب هو المنفعة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالتعظيم والاجلال
والعقاب المضرة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالاستحقاق واللطف كل ما يقرب
العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كارسال الرسل وتعيين الائمة والعوض غير مختص
بالمطيع بل يشمل الاطفال والبهائم على الالام التي وصلت اليها من اكل صد ولا يخفى كان انه
الاولى ان يقول لقولهم بوجوب الاصلح على الله تع لانه اشد انتظاما لما نقله من مناظرة
الاشعري والعدل ضد الجور وما تقرر في النفوس انه مستقيم كذا في القاموس فالمراد انهم
انهم يثبتون العدل لله تع اما بمعنى عدم الجور واما بمعنى ما تقرر في النفوس واما انهم
اصحاب العدل الغير الجائرين والثابتين على ما تقرر في النفوس انه مستقيم والا يبعد ان يكون
العدل بمعنى التوحيد كما في تفسير قوله تع ان الله يامركم بالعدل والاحسان قوله انهم غلوا

في علم الكلام في القاموس اوغل في البلاد والعلم ذهب وبالغ وابعد كتوغل والتشبث التعلق
والتشبث بدليل التعلق كناية عن زيادة رغبتهم وشغلهم في الفلسفة فبناء امرهم عليها
ليس الا وجه الاحكام والاتفاق وفي قوله في قوله كثير من الاصول زيادة توبيخ اذ بناء الاصل
الاسلامي على الفلسفة التي تنفيها اصول الاسلام خارج عن طور العقل ثم لا صحة في الاقتداء
بهم في طرق الاستدلال ونفي بمع النظر وقوله وشاع مذهبهم الى ان قال فيقتضي انتهاء شيوعه بعد
هذا الوقت وليس كذلك الا ان يقال المراد شيوع مذهبهم بين جميع الناس من غير مخالفة
احد الا ان قتادة والاشعري ابو قبيلة من اليمن لانه ولد وعليه شعر منهم ابو موسى الاشعري
والجبائي منسوب الى جبا بالضم والقصر وتشديد الباء وتخفيفها يعني كورة بخوزستان لا ماء ولا
ابا هاشم منها الى قرية قرب بعقوبا ولا قرية نهروان منها ابو محمد بن علي بن حماد المقرئ ولا قرية
قرب بيت هشا محمد بن ابي العز كذا ذكر القاموس وفي بعض الحواشي نقلا انه مخفف موضع بقرب
كازرون وماذكره ثبت في اخوة بجزئي كالثلاثة اخوة كانت اولاد والصغير ليس بمطيع
اي ليس بمنقاد لله ولا عاص لانه ليس بمأمور وقوله انا اول يثاب بالجنة اي في الجنة
والا نقص الجنة ليس ثوابا ولا امتنانا مالك كيف والصغير في الجنة مع انه ليس بمثاب وقوله
والثالث يعاقب بالنار فيه نظر والاولى بالجي وقوله والثالث لا يثاب ولا يعاقب اي ان كان
في الجنة وكون الجنة دار ثواب ليس بالنسبة الى كل من فيه فان الملك فيه ولا يثاب بل بالنسبة
الى المكلفين وقوله فادخل الجنة يعني به مثابا والا فهو مخرج ومن دخول الجنة وقوله
لو كبر من باب علم اي طعنت في السن محمد فبهت الجبائي البهت كالنصر الانقطاع والحيرة
وفعله كعلم ونصر وكرم ومجهولا ايضا والصفة مبهوت لا بائت يقال قد اطال الشيخ
الاشعري المناقشة معه في الزام الجبائي ويمكن الزامه بان الاصلح حال الصبر ان لا

ان لا يقع منه معصية وان يكون في غاية العلم فوجود كل معصية وفوت كل علم يوجب
جهة وليس شيء كذلك للعبد اقتضاء انا ما على الاصلح حتى يجعلون كل ارادة الشر منه غالبة
على ارادة الله تعالى خيره فيجب على الله تعالى الاصلح هو كذلك قدرته قيل لا يلزم ذلك معتزلة بغداد
لان مذهبهم وجوب الاصلح في الدين والدنيا معا بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير
في نظام العالم وانما يلزم معتزلة بصرة الذين مذهبهم وجوب الاصلح بمعنى الانفع
في الدين والجبائي منهم اعتبر جانب علم الله تعالى فاوجب عليه تعالى ما علم نفعه وبعضهم
اعتبر جانب الانفع سواء في علم الله انتفع او لا فاوجب تعريض ما علم الكفر منه للثواب
فلا يتم عدم اماتة الكبير بل اماتة الصغير ونحن نقول قد اراد الله تعالى اظهار الحق
وغلبة اهل السنة والجماعة ولولا لم يكن الذين واجتماع الجبائي وكذا ان يقول الاصلح
واجب على الله تعالى اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح اخر بوجه بالنسبة الى شخص اخر فلعله
كان اماتة الاخ الكافر موجبة لكفر ابويه واخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح
لهم حيوته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له ولعله كان في نسله صلحاء كان
الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية الكثيرين فات الاصلح ولا نطمئن فيما ذكرنا لكم ما ان
اصراد شيخ السنة احق سميا وهذا استناد الاستاذ الى استحقاق الاستواء الذي هو واحد
من اباء الذين افتخر بهم واغلب في النسب بهم من سوى لا اقدر ان اكتم الحق وان كان
على وهو خير عصام يعتصم به لله الحمد على خير نعمه ومزيد لطفه وكرمه وقوله فسموا او لا
فقد يرد تسمية الماتريدية ايضا بهذا الاسم لانه يعكسهم او ضمير سموا لمن اشتغل بحفظ
السنة وما نبغ عليه الجماعة ولكن اذ جعل الماتريدية داخلة فيمن شعره لا زمان لو من حسن
ابطال مذهب المعتزلة واحياء ما ورد به السنة وان كانوا مخالفين له في بعض المسائل

اذ بذلك لا يخرجون عن التقليد كما لا يخرج تلامذة بذلك عن متابعة الاستاذ وابا اسحق
الاسفراينى رحمهما الله فى قواعد بيل الجنان قوله ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية اى الى اللغة
العربية وخاض فيها الاسلاميون فان صاحبك فى الخوض الدخول فى الباطل واللهو
فى تعبيره توبيخ وتخطئة كالذى خاضوا وكما يمكن ان يكون خلط الفلسفة بالكلام لما ذكره من
التمكن من ابطال الفلسفة يمكن ان يكون للتمكن من رد مذهب المعتزلة المبتنين باذيال
الفلسفة فى كثير من الاصول بل هو انسب بحالهم والكلام المخلوط به كلام القدماء على
والمدرج فيه كلام المتاخرين فخ ضم ادرجوا فيه مسامحة وكذا ما ولما جعل المتاخرون
موضوع الكلام الموجود بما هو موجود والمعلوم من حيث يتعلق بها اثبات العقايد
الدينية تعلقا قريبا او بعيدا دخل فيه الفلسفة كلها فهذه وجه لتناول معظم الطبيعيات
والالهيات وبعض الرياضيات ولم يتعرض لوجه ادراج المنطق لانه ظهر بدا ان المنطق
لم يندرج فى الكلام وخالف السيد السند شريف الائمة فى ذلك وقال يلزم احتياج على
العلوم الشرعية الى المنطق وسنوا لك ادرج شنيعا موطا فجوز احتياج الكلام الى المنطق
كجوز احتياج الاصول الى النحو والصرف والحق معه كيف وجعل العلم الشرعي محتاجا الى
الفلسفة يوجب رجاع المسلمين اليها مع انهم ينصرفون عنها خلفا جعل المنطق منها كلا لم
ثم يحتاج على العلوم الشرعية الى الفلسفة وبهذا تبين انه لا يلزم جعل العلوم
العربية بمعرفة الادلة السمعية جزءا منه لان احتياج على العلوم الشرعية اليها
بفرش شنيع لا محذور فيه وقوم وهذا هو كلام المتاخرين يحتج عليه لا يتعين بما ذكره
كلام المتاخرين لانه يتعين المدرج فيه من معظم الطبيعيات والالهيات وشيئ
من الرياضيات ويمكن ان يدفع بان المراد ليس تعيين كلام المتاخرين لانه لا يشغله

ذهب بل بكلام القدماء فلذا نبههم الى التعميم وانما مطمح نظره والفرق بين الكلامين
وبين القدر يكفي قوله ه بالجملة هو اشرف العلوم اي ما يطلق عليه الكلام فيعم الغير باستخدام
بعد استخدام وجهات جهات شرف العلوم ثلثة لا تعد وهاشرف الموضوع والغاية
وقطعية الحجج وعن بعضهم كون المسائل اقوى من جهاته وجعل الدليل المتين راجعا الى
قطعية الحجج واما كونه محتاجا اليه للاحكام الشرعية والعلوم الدينية وكونه معلوما به
العقايد الاسلامية فلم يعد من جهاته لكنه مما تلقاه العقول بالقبول وربما يتكلف
بارجاعها الى واحد من الثلثة فارجع فطنتك الكافية بل تجدها بذلك الوافية وقد
ولا وجه لذكر بيان شرف بالموضوع سيما في كلام القدماء الذي موضوعه ذات الله
تع وكون براهين العلم الحجج القطعية لا يخص هذا العلم اذ براهين العلم لا يكون
الا حجج قطعية والاولى كون حججها براهين مقرونة اكثرها بالادلة السمعية قوله وما
نقل عن السلف آه وهذا انما يلقول ابو يوسف رحمه انه لا يجوز الصلاة خلف المتكلم وان
تكلم بحق لانه بدعة فانه يعني ان التكلم على وجه التعصب بدعة وقولهم من طلب التوحيد
بالكلام فقد تزندق معناه طلب التوحيد بمجرد الكلام من غير فطنة وسلامة طبع وهداية
من الملك العلام وما روي عنه عليه السلام عليكم بدين العجائز فقد رد فيه صاحب المواقف
في بعض النسخ والقاصد الى ادخال عقايد المسلمين وفي بعضها القاصد عقايد المسلمين
ود معنى القصد الكسر على اي وجه كان او الكسر بالتنصيف ذكره في القاموس قوله ثم لما كان
مبني علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع والاولى الاستدلال
بالمحدثات ليعم الاستدلال بوجود المحدثات وباحواله ولم يقل بوجود الممكنات لتشعر
بطريق الاستدلال لهم وهو الاستدلال من الحدوث او الحدوث مع الامكان كما هو طريقتهم

واما طريقة الحكيم فلا تستدل الا بالامكان فظاهر العبارة هو اولى الطرق
والمراد بصفاته صفاته في الجملة وكذا افعاله او بعضها سمعيات كالكلام وحشر الاجساد
والمراد بقوله منها في الجملة اذ ليس لجميع صفاته دخل في السمعيات وكلمة من ابتدائية
لا استدلالية فيقول لا بمعنى الباء فاندفع ان الصحيح ثم بها ولا حاجة الى قوله
وتحقيق العلم بها وتصوير الكتاب بالمبتدا لا بالتنبيه الذي هو فعل المؤلف في العبارة
مسامحة ولا يخفى ان التنبيه لا يختص بوجود ما يثبت بعد بل بما ثبت بعد وغيره وكانه اراد
جنس ما يثبت بعد ثم اقول لما كان يبتنى علم الكلام على ثبوت حقائق الاشياء وتحقق
العلم بها اذ لو لم يثبت ولم يتحقق العلم لم يمكن معرفة حشر الاجساد ووجود الجنة والنار
وارسال الرسل الى غير ذلك فالشروع في مقاصد الكتاب في ابطال قول السوفسطائية
فلذا صدر الكتاب بقوله قال اهل الحق قال اهل الحق اي اهل الدين الى اهل المذهب من يثبت
به فالمعنى الاول يناسب المعنيين الاول ليس للحق والثاني البواقي والمعنى الثاني للحق
انسب بقوله فالاول والثاني بالعلية الذي هو فيه ثم الخامس ثم الرابع فلم يراع الترتيب ثم الحق
بالنقل بوجود الحقائق وتحقيق العلم بها كما يتبادر ... وكلمة ان رجح فالمرفوع
واحتمال ان يكون الحق بالنقل مجموع ما في الكتاب من العجائب فانه يمنعه قوله خلافا للسوفسطائية
اذ ليس هو مقصودا بالنقل كما لا يخفى وقوله فيما بعد والالهام ليس من اسباب معرفة
الشيء عند اهل الحق فبناء ما فيه على هذا الاحتمال كالرقم على الماء والتمسك بالخيال ثم الحق من
اسمائه تعالى ايضا وجاء بمعنى الجزم والاحتياط في كتعبير عن الاول انما عبر عن السوفسطائية
باهل الحق لانهم يثبتون الحق تعالى دون السوفسطائية لانهم لما انكروا حقائق الاشياء
لم يثبتوا الحق تعالى والتعبير عن اهل السنة والجماعة عن الثاني باهل الجزم والاحتياط فلما سبق

سبب دبر اني فيه حفظوا الفاظ السنة وما جرى عليه الجماعة ولم يغيروا فيه لرأي العقل مما ا
يمكن وهو الجزم والاحتياط قوله وهو الحكم المطابق للواقع من فتح الباء رعاية لكون
حقيقة الحكم باعتبار مطابقة الواقع اياه فقد غفل كل الغفلة لالتباس الفرق بين
الحق والصدق في هذا المقام مع هذا الاعتبار يدل عليه قوله واما الصدق اه وقوله
وقد يفرق اه وقوله يطلق على الاقوال انظا فيه على القول وقوله باعتبار اشتماله على الحكم
يفيد تقييد القول بالخبر والمطابق دون العقائد والاديان والمذاهب لانها
لا تشتمل غير الخبر بل هو مجرد تقييد بالمطابقة وبالحيثية قوله واما الصدق فقد شاع في
الاقوال خاصة يعني دائرة الحق اوسع يحيط بما لا يحيط به الصدق فلذا اختير على
الصدق ليندرج تحت الاسماء تم وضعه اهل الحق كل مذهب ممكن قوله وقد يفرق بينهما بان المطابقة
تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم فان قلت لو كان حقية الحكم
مطابقة الواقع اياه لكان الحق هو الواقع وساغ ان يقال واقع حق وواقع باطل
ولم يوصف الواقع بشيء منهما عادة مع ان البطلان نهاية الذم ولا ذم للواقع بعد ما
يقال للاعتقاد انما يعود الذم الى الاعتقاد قلت تفسير الحق بمطابقة الواقع للحكم مسامحة
وحاصله كون الحكم بحيث مطابقة الواقع له كما ان معنى الصدق كون الحكم بحيث يطابق الواقع
فيكون صفة للاعتقاد دون الحكم فان قلت وصف الاعتقاد بمطابقة الواقع لافادة تحققه
وعدم بطلانه فما الفائدة في وصفه بمطابقة الواقع اياه قلت الفائدة المبالغة في ثبوته
بحيث صار مستحقا لانه يعتبر احق بالثبوت من الواقع فيعتبر المطابقة في الثبوت من جانب
الواقع ويجعل اصلا للواقع في الحق مبالغة لبيان الصدق تم بهذا الفرق ايضا ظهر وجه
اختيار الحق على الصدق قوله حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو [illegible]

في مقام تفسير الحقيقة تنبيها على ان الاظهر اطلاق الحقيقة بمعنى الماهية وعدم الفرق بينهما وان
الفرق بينهما اقل كما يدل عليه قوله وقد يقال لكنه خلاف ما يقول المشهور مما ذكره صاحب التجريد
من ان تطلق الماهية غالبا على الامر المعقول والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود
هذا قال بعض المحققين بمعنى الوجود الخارجي وهو المتبادر عند الاطلاق وفي قوله
وقد يقال على انه قد يقال في تفسير الحقيقة في بيان قوله حقا بقوله شيئا تنبيها على ان حمل
الحقيقة ههنا على الماهية الموجودة ضعيف لانه يحتاج عليه ما يحتاج في دفعه الى تكلف
لما ذكره المعترض فان قيل انه يحتاج في حمله على معنى الماهية بعيد وقد جمعوا على ان الماهية مشتق
بمعنى ماخوذة عنه بالحاق ياء النسبة ولو قيل بانها ماخوذة عما هي كذلك فاقل اعلال
ويقدر في صحة الحاق ياء النسبة بما هو على قاعدة اللغة نظرا لانه يوجد لفظ الظن انه منسوب
الى لفظ ما هو واصله ماهوية فقلبت الهمزة ياء كما يقال جاء لك في اياك وله نظاير فانه يقال
لما يجاب به عن السؤال بكم كمية نسبة الى لفظ كم والمراد بقوله ما به الشيء هو هو ما به الشيء
يعني امر باعتباره صح ان الشيء يكون الشيء هو الشيء لا بتعين بانيته للشيء الا نقلب في الجزء و
والعارض فانه باعتباره مع الشيء والبانية للشيء يكون الشيء جزء فانك اذا اعتبرته مع الانسان
ان شان فلا يكون الانسان الا الانسان ولو اعتبرته مع الناطق يكون الانسان
الناطق ولو اعتبرته الضاحك يكون الانسان الضاحك وهذا التحقيق سهل يعكس ما يصعب
على كل ناظر فيه من التمييز بين ماهية الشيء وعلته هذا التعريف ونحو عن تكلفات ليست
في مقام الدفع الى تصلفات ومن ان احد القيدين زائد ويكفي ما به الشيء هو او
ما به الشيء شيء لانك عرفت ان القيدان ولصيغة الفصل لافادة ان ما به الشيء ليس الا
لشيء ومما ذكرناه ذكره في شرح المقاصد ان هذا التعريف انما هو على مذهب من قال ان

اصله ما هو الحقيقة بياء النسبة ... ما هو ... والحقيقة ... فهذا

ان الماهية غير مجهولة والا لانتقض بحاصل الماهية وانه يرد على كل تعريف لكن الى لا انه لا ماهية
الماهية وان كانة ابداء الدالة على النسبة تقتضي الماهية قوله كالحيوان الناطق للانسان
فيه انه يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق فان تصور المجمل لا يستلزم تصور
المفصل انما لا يكون تصور الحيوان الناطق بدون الانسان لعدم امكان تصور المفصل
بدون المجمل فبناء هذا الكلام على ايهام العكس الا ان يقال المراد بالمثال المجمل الحيوان
الناطق مع قطع النظر عن تفصيله فان التفصيل خارج عن الماهية ولذا لا يجوز
ان يجاب عن قولنا ما زيد الحيوان الناطق والجواب في قولنا ما الانسان بالحيوان
الناطق لضرورة وقع مقصد الماهية منزلتها كما لا يخفى على من سلك مباحث المعقول
في الجوهر ما هو وان مثل بقول الحيوان الناطق ليحصل مغايرة يصح معها النسبة الا ان
قوله يخبر فانه الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه يحتمل ان يراد الامكان الخاص
وان يراد الامكان العام المقيد بجانب الوجود على الاول يخص البيان ببعض ما ليس
بماهية وعلى الثاني يعم كل ما ليس بماهية من اللوازم والعوارض فانه يمكن تصور الانسان
بدون تصور ذاتية بان يتصور بالوجه ما بالكنه وايضا يمكن تصوره اخطارا بدون
تصور ذاتية كذلك وقوله فانه من العوارض اما ان يرجع الضمير فيه الى مثل الضاحك والكاتب
واما ان يرجع الى ما يمكن تصوره بدونه مطلقا ويحتاج الى تخصيص ما في قوله ما يمكن بالمحمول
ليصح قوله من العوارض ويتجه عليه انه يستفاد منه ان العرض محمول يمكن تصور الشيء بدونه
فيدخل فيه اللازم فانه يمكن تصور الشيء بان يتصور بوجه ما مفصل الماهية كما عرفت ويخرج
عنه اللوازم البينة بالمعنى الاخص فانه لا يمكن تصور الشيء بدونها ولا ينبغي لاحد الخروج
انه يمكن تصور الماهية بدون اللازم البين لان معنى اللزوم ان يكون اخطار الشيء

مستلزما لتصور الخارج فيصح ان يتصور ملازمته بدون لازمها تصور امر اخطار ف
لان غاية ما قيل انه يكفي في اللزوم مستلزم الاخطار بتصور الشيء ولا يلزم ان لا يكون لازم
لشيء بحيث لا يتصور بدون اصله ولا ينفع ايضا ما قيل ان اللزوم معناه ان يكون تصور
اللازم عقيب زمان تصور الملزوم فمعنا رجع الى ان الاولى غاية الامر ان يقال
يكفي في اللزوم ذلك لصحة ان يلزم التنبيه للنفس متعلق وان لا يمكن اجتماع الاحكام في زمان
واحد واجابه لا لزوم معية زمان التصور كما في المتضائفين تمام ما تقول به احد قوله
والثابت عندنا هو الموجود دبر جفه المتكلم مع الغزالي الاشاعرة اذ البحث مع الجاحظ من
من المعتزلة فانه هو المعلوم وقال الباقي هو ابو العباس هو القديم والحادث وقالت
الجهمية هو الحادث وقال هشام هو الجسم ومراد في الثبوت والوجود والتحقق والكون
ايضا مذهب الاشاعرة والا فعند المعتزلة الثبوت اعم من الوجود والممكنات ثابتة
في العدم عندهم فقوله قال اهل الحق اريد اهل السنة والجماعة لا جميع مخالفي الفلاسفة
على ما جوز البعض والاقوى تقييد قوله حقائق الاشياء ثابتة كون الموجودات متحققة
في الحق رجح متحققة بالوجود كما هو المراد والحق بالثبوت فقال ولم يقل الشيء الموجود مراد فان
لظهور كثرته اذ المشتق للترادف في الجامد ولا يحتج ان اشتقاق الموجود من الوجود
واشتقاق اسم الفاعل منها التحقق من الثبوت والكون ينفع الترادف وان عنى ان الكون
ثابت فصله وثانيه يدل على ان معناه اعم من الوجود في نفسه الوجود للغير وعدم استعمال
الوجود والكون والتحقق ثابت فيه يدل على ان معناه على الوجود في نفسه فقوله معناه
بديهي التصور رد على جاحظ من قال معناها نظري وعلى من قال معناه ممتنع التصور
وعلى من قال كونه بديهي التصور نظري اشارة حيث لم يستدل على دعوى بداهة التصور



المقصود وانتقض على الدعوى كما يعلم في التنبيهات فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الا
شياء يكون لغوا لانه متفرع على نفس الحقيقة والثبوت فان قلت لا نجد هذا الحمل الى
الحقيقة في معنى الماهية فان الماهية يحمل انه لا يكون لوجوده كيف ووجود الكل مختلف
فيه فهل هو متفرع على قوله وقد يقال انه قلت ليس المراد بثبوت الحقائق وجود الحقيقة
مع بعود البحث فيه الى الاختلاف في وجود الكلي اذ لا يختص المخالفة فيه بالسوفسطائية
بل المراد ثبوت الحقائق سواء كان ثبوته عين ثبوت الفرد حقيقة او مجازا فانه قد يكفي
في كون الحكم مفيدا كونه على المنكر اذ لا ادل افادة افيد مما هو رد للحكم بالثبوت على الامور
الثابتة في نفس الامر لكنه لا بد من توجيهه حتى يصح بعض الا بد من توجيهه ليصرف بك
لا خلاف ويمكن دفعه بان قولنا الامور الثابتة ثابتة انما يكون لغوا اذا كان
الكلام مع من اعتقد اتصاف افراد بالامور الثابتة واما من لم يعتقد وجوز انتفاء
الموضوع فلا وكيف لا ولو انتفع التعبير عن الشي بخصوص وجوده واتصافه بدلم يتصور
كذب الحكم بانتفاء الموضوع وبان المراد بثبوت المحمول الثبوت النفس الامري لا اعتقادا
ورد على السوفسطائية التي تدعي ان ثبوت الاشياء تابع للاعتقاد قوله قلت المراد ان
ما نعتقده حاصل الجهة ان المراد بالاتصاف بالعنوان الاتصاف بحسب الاعتقاد وكما يمكن
التعبير عن الافراد بمفهوم يتصف هي به بحسب نفس الامر يمكن التعبير عنها بالمفهوم المعتقد حصوله
بحسب الاعتقاد وليس المراد ان حقائق الاشياء مجاز عما نعتقده حقائق الاشياء فانه
مع كمال بعده لا يفيد حقائق الاشياء حقائق الاشياء في المراد وجب ما دل المراد
قد يكون التعبير بنتائج اعتقادنا مختصا بنا ويكون مغايرا لما بين الكلمة واما قوله
وتسميه بالاسماء فقد يدخل في الموجود ولا نظير لذكره مرجع وما به ولكن ان تكلف

مع ما في الكلي اذ ليس المحقق بثبوت الحقائق وبعض خلاف السوفسطائية فيه

ونقول بهذه الاشارة الى جواب آخر وهو ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة اجمال لاحكام مفصلة مثل ان
الانسان موجود والفرس موجود والسماء الى غير ذلك ولا خفاء في افادة المفصلة المشتملة
على الحمل ولو توهم سلب الفائدة الان من الحمل المومى به الاشارة الى الامور المفصلة ولا
يبعد ان يرجح هذا الجواب على الاول وبان الاولى لهذا الجواب الاول يستلزم العلم بثبوت
الاشياء وتبلعوا قوله والعلم بها متحقق واما اجوبتنا الثلثة التي جعلنا لك بها فيما يشفي عن
بيان ترجيح ما هو بين الجوابين مع انا اشرنا الى وجه ترجيح الثالث على الاول وجوابه فلا
تغفل عن لآلي تبرزها الغواص المكثار بجلاء الدرر من اعماق البحر فانه لا يمكنه ضبطها
لكثرتها عن الانتثار وغاية امره حفظها عن الانكسار فعليك الجمع بانامل المجدة
البصيرة وتلق السمع فان الفضل لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد وهذا الكلام
مفيد مما يحتاج الى البيان اي الدليل ولا شاهد على كون الحكم مفيدا اقوى من حاجته
الى الدليل فجعل الموضوع والمحمول من اجزاء العبارة مع ارادة مفهوم في جانب
الموضوع حسب الاعتقاد وارادة المفهوم في جانب المحمول وقصد الاثبات بحسب نفس الامر
اذا كان محتاجا الى البيان في بعض المواقع فلا يكون من قبيل اتحاد الموضوع والمحمول اذ لا
يكون ذلك محتاجا الى البيان اصلا ومما احتاج الى البيان واجب الوجود موجود
والانفاق [illegible] وربما يحتاج اذ قد لا يحتاج كما فيما نحن فيه ومثله اظهر وبه قوله ليس مثل قولك
الثابتة ثابت لانه ليس بمفيد ولا يحتاج الى البيان في عادة من المواد والاتفاق ولا مثل
قولك انا ابو النجم وشعري شعري بل ما يحتج به التأويل بل في اتحاد المبتدأ والخبر
وهو ان معنى شعري شعري اي شعري الان كشعري فيما مضى او شعري هو الشعري الموصوف
بالبلاغة وانما معناه معناه لانه يكون معناه ان حقائق الاشياء الموجودة في الحال

وإلى أن ما كانت موجودة في زمان مضى وهو لا ينافي مذهب السوفسطائية إنما ينافي مذهب من ينفي
بقاء الأعراض زمانين ومذهب من ينفي وجود الجواهر كذلك أو هو يكون المعنى حقائق
الأشياء الثابتة المشهورة الثبوت ولا دخل فيه من السوفسطائية في شمول ثبوتها إذ ما دخل
فيهم في أصل الثبوت وليعلم أن مذهب المحققين هنا خيالات وأوهام قادحة من تنقض نقضا
الكلام فلا ينبغي الالتفات إليه من له عصام من الله مع أنه لا زال معه بالاعتصام قوله وتحقيق ذلك
أن تحقيق السؤال والجواب أن الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة فحقائق الأشياء لها اعتباران
أحدهما كونها ماهيات الأمور الثابتة في نفس الأمر وبهذا الاعتبار لغو الحكم عليها بالـ
لثبوت في نفس الأمر وهي منشأ السؤال وثانيهما كونها ماهيات الأمور الثابتة في اعتقادنا
وبهذا الاعتبار يفيد الحكم عليها بالثبوت وبناء الجواب عليه ومما ينبغي أن يعلم أن للشيء
اعتبارات يكون الحكم به على الشيء مفيدا ببعض تلك الاعتبارات دون بعض قوله
والعلم بها متحقق دعوى أن حقائق الأشياء ثابتة تتضمن دعوى العلم بثبوت جنسها كما
أن دعوى العلم بها تتضمن دعوى ثبوت جنسها إذ العلم حقيقة من الحقائق إلا أنه قصد
الرد على السوفسطائية صريحا في حقائق الأشياء وثابتة إلى هو ذا أنها مع قطع النظر
عن تعلق اعتقادنا بها رد على العنادية والعندية وقال العلم بها متحقق ردا على اللا
أدرية فيكفي لرد دعوى التصديق بالأشياء إذ اللاأدرية لا ينكرون تصورها إذ لا
يمكن دعوى الشك بدون التصور فحمل العلم على الأعم من التصور والتصديق كما جرى عليه
[illegible] مما يقتضيه المقام وإنما تبع فيه عموم اللفظ هذا ولا يذهب عليك أن التدقيق
أن تحقيق معنى العلم في هذا المقام لأنه أورد مقام احتيج إلى معرفته فقد وجدت في بيانه
إلى قوله وأسباب العلم ثلاثة قوله وقيل المراد العلم بثبوتها توجيه العبارة بحذف المضاف وجعله

موجها بان حاصل ضمير المؤنث الى الثبوت والمتحقق دون ثابتة لتانيث ما اضيفت اليه الثبوت
كما قيل لمحل منسل ما يمكن ان يقال ان التانيث لتانيث لفظ ثابتة الراجع الى الثبوت او لا
راجعة الى قوله حقائق الاشياء ثابتة ثابتة بتاويله بهذه القضية للقطع بان لا علم بجميع
الحقائق بمعنى المتبادر من العلم بالحقائق العلم بها تفصيله فلا بد من صرفه عن الظاهر
اما بان يقدر الثبوت لان العلم بثبوت الحقائق لا يستدعي تصورها تفصيله واما بان
يراد العلم بها اعم من العلم تفصيله واما ان يراد العلم بحقائق الا ان التاويل بالعلم
بثبوت الحقائق انسب بما سبق من الدعوى فلذا اختاره ذلك الفاضل والشارح ارادة جماعة
عموم اللفظ ما امكن لانه انفع وسيندفع انه ان اريد نفي العلم بجميع الحقائق العلم
تفصيله فلم ولا بجزئيات لعدم ضرورة ارادته وان اريد به العلم بها ولو اجمالا
فانتفاؤه ممنوع وكيف والحكم بثبوتها لا ينفك عنه واما ما يقال ان ثبوت الكل ايضا
غير معلوم وصح ارادة البعض يتم الكلام بدون تقدير الثبوت فمنشأه في قول الشارح
والمراد الجنس يعني المراد الجنس لا محالة اذ لا ثبوت للجميع كما لا علم بها وقوله ردا على القائلين
على منعه لا ارادة الجنس لا موجب اذ الرد لا يوجب ارادة الجنس دون الجميع ولا يخفى
عليك انه لا يصح الاكتفاء بدعوى العلم بنفس الحقائق وان صح فانه لا خفاء في ان العلم
بثبوتها وثبوت الاحوال بها ولو كان والمراد بها الجنس لكان فيها للطائفة ولا يجدي ذات
كون الغرض منه الرد عليهم في تحقيق ان الغرض منه التنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان
ليمكن التوسل بذلك الى معرفة ما هو الحق لا انه لا نزاع بين الفريقين ثم دعوى ثبوت
الجنس للحقائق لا يفيد ثبوت ما يشاهد الا ان يقال فيقيد بناء على ان لا حق بالثبوت ما
وما يقال ان المراد ما يتعلق التنبيه على جنس ما يشاهد ليس بشيء لا نسياق الكلام واضح في ان

بلغ

فوائد

جد انهم حفظوا الفاظ السنة وما يرد عليه الجماعة ولم يتغيروا عنه لو ادى العقل ما
يمكن وهو الجزم والاحتياط قوله وهو الحكم المطابق للواقع من فوائد الباء رعاية لكون
حقيقة الحكم باعتبار مطابقة الواقع اياه فقد تغفل كل الغفلة من لا يبين تبدأ الفرق بين الحق
والصدق في هذا المقام بل هذا الاعتبار يدل عليه قوله واما الصدق اه وقوله وقد
يفرق اه ونحوه وقد يطلق على الاقوال الخ وقوله باعتبار اشتماله على الحكم يفيد تقييد
القول بالخبر والمطابقة دون العقائد والاديان والمذاهب لانها لا تشتمل على الخبر
بل هو مجرد تقييد بالمطابقة وبحيثية قوله واما الصدق فقد شاع في الاقوال فيفيد ايضا
ان المقام الاستدلال باشياء بعد ما يجب ان تامل قوله خلافا للسوفسطائية اى للطوائف
السوفسطائية فطائفة منهم تنكر الحكم الاول وطائفة الحكم الثاني كما اشرنا اليه
قوله فان منهم من ينكر حقائق الاشياء وان كان حقائق الاشياء سميت هذه الخ ثبوت
الاحوال لانها دون ثبوت الحال وفي ثبوتها فلا ينافي على ان الاختصاص لتبعيتهم
بحقائق الاشياء بل يقولون هي امور وهمية بديهية او نظرية لانه لو لا معارضة
تناولها وثانيها في القوة فالظاهر ان يحمل الاشياء في قوله حقائق الاشياء ثابتة
على المعنى الاعم قيل سموا عنادية لانهم يعاندون الحق ويدعون الجزم
بعدم تحقق شيء اصلا الاخر ويمكن ان يقال سموا عنادية لانهم شكوا في مذهبهم
بان لكل قضية معارضا او مقابلا في جعبتهم في مذهبهم عنادا لكل حكم لا دليل قوله ومنهم من ينكر
ثبوتها اي ثبوت ثبوتها في نفس الامر وهو المسمى بالعندية فلا يثبت الاشياء الا في الاعتقاد
والمشهور انهم وقعوا فيما وقعوا لنظرهم الى ان الصفراوي يجد السكر في فمه مرا ونحن
نقول لعلهم وقعوا فيه من اجتماع المصوبة على ان الواجب على كل مجتهد وتابعيه

ما ادى اليه اجتهاده لئلا يشتبه حكم متبين بما هو تابع الاجتهاد ومن تفسير لبعض صور
الجزم مطابقة الاعتقاد دون كونه بعيد منها قوله وهم عندية نسبوا الى عند بمعنى الاعتقاد
كما يقع في نحو المثل عند الحكم كذلك ولا يخفى انه يرد ضعيفهم بثبوت قدم العادات
وحدوثها نباء على تحقق الاعتقاد منها ان يقال لم يوجد والحكون الاشياء تابعة
للاعتقاد انه يحصل لها ثبوت في نفس الامر بعد تعلق الاعتقاد بل ازاد وان لا ثبوت
لها الا في الاعتقاد قوله ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته ليفاد منه انكار
العلم بثبوت شيء ولا ثبوته دون انكار ثبوت المعدوم مع انه ليس كذلك لانهم لا يعترفون
بالعلم بثبوت المعدوم فكان اريد بالشيء ههنا المعنى الاعم من الموجود ويرد ونهم
انه شاك مع انهم لا يعترفون بالاعتقاد ونظرا من انفسهم الشك في كل شيء الا ان المراد
انهم اعتقدوا كونهم شاكين وان انكروا الاعتقاد وقيل اراد بانه عم القول
ابطال الاعتقاد وفيه ان القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان
ولا بانه عم نفاه اهم اهل السوفسطائية قلت لان منشأ انكار ثبوت الاشياء
لا يوجب الانكار بل الشك لان وجود معارض لكل قضية لا يوجب الجزم بانتفاء شيء
منها بل الشك الا ان يقال يفيد الانتفاء بمعونة ما هو معلوم من الطرق الضعيفة
وفيه ان ما دليل على ثبوته يجب نفيه ومع ذلك فلم امتثلهم لعدم علمهم بالطريق الضعيف
ولا كونه سكر مرافقة الصفراوي لا يوجب كونه مرافقة الواقع بعد الاعتقاد ويمكن ان
يقال ان كل افضل من اجاهل حجة مركبا واقرب الى الارشاد الى طريق الحق فقد اجعل امثالهم
وغير بيان طوايف السوفسطائية وتحقيق مباينهم ونشاء مذاهبهم رد على ما قد يحصل
حيث قال لا يمكن ان يكون في العالم عقلا يتحلون بهذا المذهب بل كل غالط سوفسطائية

فيه في موضع غلط قوله لنا تحقيقا اي لثبات دعوانا ورد دعواهم حيث يرد ان الترتيب
مع الخصم انما يوجد بعد اقامة الدليل على دعواه فينبغي تقديم دليلهم على هذا الكلام ويمكن ان
لا يلتبس بالمعارضة قبل سماع دليل الخصم قوله انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان
وبعضها بالبيان وفيه شبهة اللاادرية ظاهرا ما وفيه شبهة العنادية والعندية اما
بان الجزم حقيقة من الحقائق وقد ثبت من غير ان متعلقاته اعتقاد واما ان الجزم بالضرورة
بثبوت بعض الاشياء لا نعقل الا مع قطع النظر عن اعتقاد بالعيان او بالبيان بوجب
ثبوته لان الجزم المستند الى العيان والبيان لا يكون باطلا لكن في صحته في البيان خفاء
الا ان يراد بالبيان البرهان في الاول بالعيان البرهان ان الجزم ببديهة العقل ايضا
يرد عليه فقد وجب كون الثانية لغوا واحرى في العيان لانه غلط في الحس قوله والزاما ثم الدليل
الالزامي مع انه لا مناظرة معهم كما يجيء حفظ الطالب عن فساد وهم فانه اذا راى ان لنا
ما يدل عليهم وان عدم قبول الزام منهم محض مكابرة لا يثبت في اعتقاده بطلانه ثم وافق منهم
فذكر الدليل الالزامي لبيانه كما يجيء ان الحق انه لا مناظرة معهم ولا حاجة الى ان يقال
في دفع التنافي ان قوله والحق انه لا مناظرة معهم اشارة الى انه لا فائدة لذلك الدليل
الالزامي وان ذكره في الكتب لكنه غير عار عن الفائدة قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء
فقد ثبت اي ان لم يتحقق نفي جميع الاشياء بمعنى ان لا يتحقق شيء من الاشياء فقد ثبت
الحقائق لا شيئا اذ قد عرفت ان المراد الحقيقة ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من
الحقائق فلا يجد انحصر نسبته الى الاشياء ولا يلزم من عدم تحقق نفي الاشياء ثبوتها
لان انتفاء تحقق نفي المنفي لا يستلزم ثبوته وعن اليمين انه كما يلزم من عدم تحقق
النفي ثبوت الاشياء على ان انتفاء النفي يستلزم الثبوت لكن لا يلزم تحقق نفي الاشياء على

في تحقق الشيء حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من العلم وانك ان تحقق النفي يستلزم المدعى
وهو ثبوت حقيقة من الاشياء وان لم تحقق نفى بناء على استلزامه اجتماع النقيضين
لان نفي جميع الاشياء يستلزم ان لا يتحقق النفي وان تحقق النفي وهو شيء واذا بطل
تحقق النفي فقد ثبت حقيقة الشيء قوله ولا يخفى انه انما يتم على العنادية هذا يخالف
ما ذكره في شرح المقاصد انه يتم الالزام على العنادية والعندية والحق معه لان
العندية ينكر ثبوت الاشياء مع قطع النظر عن الاعتقاد فيقال له ان لم تحقق ثبوت
الاشياء في حد ذاتها فقد ثبت في حد ذاتها وان تحقق النفي وهو حقيقة من الحقائق
هذا وقد عرفت ان المراد بالالزام ليس الزام السوفسطائية بل حفظ الطالب من فساده
تحويهم هذا المعنى على الفرق الثلث منهم قوله قالوا الا الضروريات الحسيات المشهورات
هذا اي ليس اللاادرية الا شك لانهم لا نسلم اهل السوفسطائية فاذا بطل
مذهبهم نفيهم بالطريق الاولى ونقول هذا دليل اللاادرية يتضمنه دليل
نفي الثبوت للفريقين الاخرين تضمنه ان ما دليل عليه ليس بثابت لان الاصل العدم
ودليل ان ان ثبت وثبوتا تابعا للاعتقاد مما لا ثباتية في دعوى الثبوت في نفسه فلا يتم
التعرض لمن يدعي ثبوت الشيء في نفسه قال ناقد المحصل الحق ان تصدي لكتبنا الكلام معه
باشتغال بهذه الشبهات تضليل لطالب الحق وقد جرت اطلاعهم على هذه المسئلة ووجوه
فيها يفيدهم الشبهة نجاة بهم كيف يتمكنوا الى شيء منها اذا الح لهم في بادي
الراي ونحن نقول ذكر هذه الكلمات المزيفة بمنزلة الايقاظ للطالب عن نوم الغفلة
وتنبيه له على انه ينبغي ان لا يعتمد على ما بدا ولا يعتقد ما لم يثبت له حق الثابت وحوله
للعقيدة ساوقه قوله والحق قد يلتبط الغلط فحركه ان يعتني بانه فلا يعرف دون الصواب



الصواب ونعلك كيف تعلم ان الغلط بالنظر الى الطالب وغيره اذ هو في المنطق وما هو بالتاكيد
في القاموس ومن البين ان الحلف في الغلط من الله اذ دلت على زعم الناس وكذا
تعليل الغلط بالنسبة الى غير الغلط بانه عالم بعلم مطابقة شبهة للواقع ويكون الكل
سكوتا كيف يحكم بان الغلط مكتوب وان الحق دية لا يمكن ان يحكم بكون الغلط مكتوبا
لان الاحكام غلط على رايه اذ لا ثبوت له وكون تروية الاحول الواحد اثنين
ووجد ان الصفراوي الحلو مرا غلطا لا يصح عن زعم العندية ايضا لان لهما ثبوتا
تابعا للاعتقاد وكذا الحلف في الكبرى والبديهي والضروري والنظري فانها نفس ذوات
مخصوصة فمن قال الحلف في الغلط على زعم الناس فقد كان في غاية خلبق الغلط ولم ير
الى واحد امثر كثير كان في غاية الصحة ولم يتعرض بمقدمات النظريات بل بالمحسوسات والبديهيات
لانها انظرهما فاذ يتفق الاذهان منها يوجب ارتفاع الاذهان من غيرهما الى النظريات الاولى
والمراد باصول الاصول الغير النظري فان النظري لا يرى الواحد اثنين كما بين
في محله وقوله اثنين مصدرا اي مرة رؤية اثنين وكذا امرا اي يجد الحلو وجدانا مرا و
يجيد اصابة مرتين الرؤية والوجدان اذا كانا ذوي مفعولين يكون من باب اليقين
قوله ويقع فيها اختلاف في واحد الحق اليقين غالط قدماء امان وتعرض شبهة يفتقر في حلها الى
انظار دقيقة فيكون في معرض الغلط لا محالة لانه يرتفع الشبهة او يغلط في رفعها
وهذا اولى مما حمل الشارح عليه من ان الاختلاف فيها انما في البداية لم يشعر بقوله
والاختلاف في البديهي لعدم الالتفات والخفاء فانه يصور لا بناء في البداية ويحتمل
انه يغير الاختلاف باختلاف البديهيات وضوحا وجلاء بالنسبة الى الاذهان فرب بديهي

جلي عند احد خفي عند اخر و نظري فلا بد من بيان يعتمد عليه بداهته لجواز ان يكون مدعي
البداهة فيه مخطئا قوله قلنا غلط الحس في البعض لما كان الدليل السوفسطائية الابيا
يكون البحث معهم نافعا لانه منع الالزام والذين لا طريق معهم الا الزامهم واثبات
المطلوب عليهم واما الامتناع عن ان يجزموا بانه طريق وسيع قوله بسبب جزئية لا ينافي
الجزم بالبعض وليس بسبب عام للغلط شهادة الحس بالنفي بسبب غلط مطلق في كل
ادراك حسه وقوة العقل قوله وكثرة الاختلاف لفساد الانظار لا ينافي حقيقة بعض
النظريات فيه انه يكفي لنفي العلم منافاة كثرة الاختلاف للجزم بالحقية ويدفعه ان
المانع من الجزم بمقتضى الدليل حقيته وهو النظري منافاة كثرة الاختلاف لها فانهم
وينقلون عن ان تحصل حقيقة بعض النظريات بمعنى حقيقة بعض النظريات في نفس العقل او
تنقد من المنعا دحقيقيه بعض النظريات فانه بيان لما مر قوله والحق انه لا طريق
الى المناظرة معهم فلا تنفع التحقيق ولا الالزام لانه لا معقول لهم حتى تدرك الالزام
بل حكم عند اللاادرية منهم خيالا ووهما لا حقيقة لديهم بطلان اجتماع النقيضين وار
تفاعهما فمن قال ما ذكره الشارح في الزامهم ليس بشيء لانهم لا يعترفون الا بالخيالات
والاوهام بل الصواب ان يقال جزمهم بنفي الحقائق مطلقا وهذا النفي من جملة تلك الحقائق
فيثبت بعضها نفيتهم فصدا به ليس الا خيالا ووهما كيف وجزمهم ايضا ليس الا خيالا
ووهما عندهم وقوله انهم لا يعترفون الا لان اللاادرية فالمراد بالمعلوم المعلوم
التصديقي والا فهم يعترفون بالشك المتعلق بتصور الطرفين وكذا ان يعقل لا يعترفون
بالشك ايضا بل يقولون انا شاكون في انا شاكون وهلم جرا وكذا ان ترجع الضمير الى السو
فسطائية مطلقا فالمراد بالمعلوم اليقيني وفيه انه يكفي للاثبات الظن الصادق

دق وحمل المعلوم على المعلوم الصادق وظنا كان او غيره بعيد قوله بطل الطريق تعنتهم بالنار
لا يجزم من جنس الجنون تعنتهم بشيء على صحيح يرد انه غير المعونة والطلاق في الحكمة وهو العلم
بالاشياء على ما هو عليه كما طلق في المعالم على مذهب السوفسطائية بزعمهم ويمكن ان يكون
نسبتهم الى السوفسطائية لانه لا حكمة عندهم الا موهمة اذ كل ما يسمى حكمة عندهم خيالات
واوهام او تحكم او امور غير ثابتة بل تابعة للاعتقادات فلا علم حقيقيا ثابتا على مر
الدهور قوله فبطله سفه فان المحب لحكمة ان وجدان محب الحكمة كما ان عالم الحكمة فيكون
بمعنى الحكيم وبناء الكناية على ما اشتهر ان المراد بزوال العدم ولما جملة قوله وسبب العلم لما
اثبت العلم بالحقايق ردا على السوفسطائية ولما كان منشاء انكارهم العقل غلطا في بديهة
العقل والغلط المتفرع عنها عقبه باثبات الحس والعقل نقادا وهذا باب العلم لمنه ان مرة
الى اثبات اليقين المطعون بين مع زيادة سبب ثالث مبالغة في تصحيح تحقق العلم بحقايق
الاشياء وانما اراد بالعلم النظر دون الفطري كما هو انظر لانه بقوهم عوده الى العلم
المتعلق جنس حق ثبوت الاشياء مع ان المراد بيان اسباب العلم من غير خطه اضافته الاشيا
وعرف العلم على وجه اندرج فيه ادراك الحواس لانه مع كونه ارجح انسب لجعل الحواس
من اسباب العلم قوله وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به فقوله لم يتجلى بها المذكور
لان النور يتجلى بها المذكور وكذا كل صفة فانه يتجلى بها موصوفها لكن لا لمن قامت هي به
ولان ادراك الحيوانات العجم داخلة فيه وليس بعلم فاخرج بقوله لمن قامت به ذات
منها العقل وفيه انه لو فرض من نورانية العقول يحكم علم الواجب فليفعلوا قوله للتخلي ولو
فرض نور كل العلم لزم الدور ويمكن دفعه بان العلم المأخوذ في تعريف من اعم حتى يشمل
الظن فتامل واكتفى في بيان التجلي بانه ينضاح وعلم يحتاج اذ يكفي في المقام لانه يجزم

عند المصنف بقات الكل اليقينية حقيقة وبهذا اندفع انه لا يصح الاكتفاء في تعريفها بما يوجد
من مطلق الانكشاف بل يجب تخصيصه الى ان يخرج الظن دون غيره وبهذا بحث لان صاحب المواقف
قال تسمية الظن والجهل والتقليد علما مجاز لغة العرف واللغة واصطلاحا وقال الشارح يطلق
العلم على التقليد مجازا وقال في شرح هذا التعريف الجلي هو الانكشاف التام فيخرج عن الحد
الظن والجهل المركب اعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس انكشاف
تام وانشراح يحل به العقدة وهذا اقرب وجه على التعريف الثاني لشموله للتصديقات الغير
اليقينية بخلافه في الثاني ترجيحا بموجب الرجوحية وحمل المذكور على الجاري بين الاثبات
دون المذكور بالقلب لانه المتبادر من الذكر لكن اطلاق المذكور بهذا المعنى شبيه
لشيء يكتب بالدال ولذا قيل ان المراد بالمذكور المذكور بالقوة مكان لا بالفعل ليشمل العلم بما لم يذكر
اصلا وفي وجود ما لم يذكر اصلا ولم يوجد الا تامل قوله بحثه وقوله صفة توجب تمييزا
لا يحتمل النقيض اشارة الى ترجيح التعريف الثاني وتنبيه على وجه اختياره وقد عرفت
بهذا ما يتعلق ببعض ذكره للترجيح وقوله للتصورات بناء على ما زعموا من انها لا نقائض
لها اشارة الى وجه اخر للترجيح وعليه دليل ظهور شمول الحدود للتصورات وضعف شموله
للتصديق البتي لان كثيرا من الاحكام المنطقية مبنية على اثبات النقيض في التصورات وفيه
ان اثبات الاحكام للنقيض في التصورات لا يتوقف على كون النقيض حقيقية في التصورات
فليكن الاطلاق مجازيا ولو سلم فيكون المراد بالنقيض النقيض في التصديق ويكفي في صحة
استعماله في التعريف كونه اشهر واظهر من النقيض في التصور ثم التعريف الاول مرجح
قيل انه احسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم ومن وجوه الترجيح انه لم يحفظ هذا التعريف
الا وعن الانتقاض بادراك الحيوانات وقد حفظ منه هذا التعريف الاول وقد عرفت



وعرفت انه اخراج الجهل المركب منه حيث جعله اي التميز محل في عدم احتمال النقيض بان
جاد وعدم احتمال النقيض حالا او مالا فان الجهل المركب يحتمل ان يظهر في ذلك ضعف
فيحتمل المجهول نقيض ذلك التميز وانه يجب اعتبار نفيه اي بالتميز بايجاب التميز بمحلها
ليخرج عنه امثال الشجاعة فانها توجب تميزا لكن لا لمحلها بل لمن له حظها فلا يلزم في العلم
فانه يوجب لمحله تميزا كما يوجد تميزا كالشجاعة وانه يقتضي ان يكون النفي والاثبات علما بل يوجبانهما
وكذا التصور وانه يحتاج الى اسناد قوله يحتمل الى التميز اي التجويز وانقسام نوع احتمال
متعلق التميز نقيض التميز وانه يجد عليه العلوم العادية كالعلم بوجود مكة مع احتمال عدمها
اذ لا تثبت في امكانه ويحتاج دفعا له دق النظر **قوله** فخلة مما علم ان يجعل قوله للخلق
قيد العلم وكذا ان يجعل قيد الاسباب العلم اي اسباب العلم الثابتة للخلق وقوله من الملك
بتقديم الملك لا ينافيه الحكم بكون البشر افضل وان الالهام بيان ان اسباب العلم البشري وكذا
فانه لذاته لا بسبب من الاسباب قيل يريد لا بسبب غير ذاته لعله بناه في عرك لذاته قلت
هذا انما يحتاج اليه لو صح اطلاق السبب على ذاته تع كما وقع في عبارته فيما بعد ان اسباب العلوم
كلها هو الله تعالى وفيه نظر ولك ان تجعل الكلام في قوله لذاته حصله للثبوت لا للتعليل
فيكون التقدير فانه ثابت لذاته لا بسبب من الاسباب ولا يخفى انه لا حاجة الى ذكر قوله
للخلق ويتجه ان اسباب العلم ثلثة اذ لا سبب لعلمه تعالى لذاته ولم يرد اطلاق السبب
على ذاته تعالى حتى ينتقض حصر السبب في الثلثة به وان ثبوت الحواس الخمسة في الزائدة للملك
والجن كما يقتضيه سوق البيان غير معلوم لا لثبوتها من دليله سمعي **قوله** الحواس السليمة
كثير في المادة فانها ولو علمه فلا يصح موجبة للعلم بمعنى اليقين والكلام فيه

ولذا قيد الجزم بالصادق ولم يكتف بالتقييد اذ لا يبقى من العلم بالصدق ايضا ولا وجه
لا طلاق العقل عن عقال الاستمداد منها وفيه بحث لان الحواس المادفة والجزم الكاذب
مفيدان للتصور فلا يصح حصر اسبابه العلم مطلقا في الثلاثة الا ان يقال يريد بالاسباب
ما يعتد بها ولذا لم يجعل العلم المذكور شاملا لغير العلم واليقيني لكن على ما زعم الشارح
يرد الالم بخبر لا سبب فيما ذكر لان الحس المادق والجزم الغير الصادق يكونان سببين
لغير اليقيني لكن لا وجه لجعل العلم شاملا لغير اليقيني واخراج ما يفيد عن تعقيد
الاسباب بما يعتد به الا ان يقال انما جعله شاملا لغيره زعم انه كذلك لكنه المناسب
للمقام لا يقال الامر والنهي ربما يوجبان العلم فانهما اذا صدرا ممن ثبت [illegible] يفيدان
الوجوب والحرمة ما يلزم منهما من الخبر المفيد فان الامر يستلزم الحكم بانه واجب انه يستلزم
الحكم بانه ممتنع **فوائد** وجه الضبط ان السبب ان كان من الخارج الامن الجنس الخاص بجزءه
منه العالم فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل المعنى بقوة
للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وفيه ان العالم ان كان الهيكل المحسوس وهو المراد
بالنفس عند المتكلمين فالقوى المودعة في اجزائه من الحواس والعقل ليست نفسه ولا جزؤه
فهي خارجة عنه ومع ذلك ما هو وصف لاجزائه لا يسمى به الة وان كان الجوهر المجرد
المتعلق بهذا الهيكل وهو النفس عند الحكيم واراد بقوة بها تستعد النفس للعلوم والا
دراكات ما يغاير النفس بالاعتبار ونحوه عين الذات لانه قوة الخ لا يجب ان يكون
مغايرا له بالذات بل يكفي في تحققها التغاير بالاعتبار حيث عد الطبيب المعالج النفس
قوة النفس فالحواس خارجة عنه وبالجملة قوله والا فالعقل يفيد ان العقل آلة ليس عاملا

المدرك فينبغي ان يدرك وصف الله تعالى بالمدرك كما انه لا يصح فيما ان تعريف العلم شاملة
لادراك الحواس يوجب ان يكون الحواس مدركة الا ان يجعل الباء بمعنى اللام فتامل
قوله فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى ولا ان يقول الواهب للعلوم
كلها هو الله تعالى لان اطلاق السبب المؤثر عليه تعالى جلي لا يتوقف وقوله من غير تأثير للحاسة
الا واحد من غير خلقه لغيره تعالى اذ لا سبب سوى الله تعالى ولا توقف للتأثير في شيء
على شيء وقوله والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو الفعل لا غير فيه اذ ان الظاهر ان العقل
بالمعنى المذكور للنفس كالحرارة للنار فالسبب الظاهري كالنار هو النفس مما يفيض عنه
العجب حيث قيل في قبيل الخبر الصادق انما هو منعدن العلم الذي يعرض كون الخبر مفيدا له
فكيف يكون طريقا له قلنا صدق الخبر سبب وطريق للعلم المعقول به اذ الطريق هو الخبر
بمعنى الدال والمعلوم هو المعنى ومحصل قوله قلنا انه اعلى عادة المشايخ في ان الخصاص
على المقاصد انا نختار شقا رابعا اذ محصل السؤال ترديد بين ثلثة امور السبب
الحقيقي والسبب الظاهري والمطلق وما اختير في الجواب رابعها لانه اراد السبب الظاهري
المتعلق المسلم الذي امر بالله تعالى عليه بلسان الشرع حيث قال من علمنا الشرع وعليه التحية
والصلوة الوافية ومن خصص الكلام المذكور بعينه وقوله سواء كانت منه ذوي
العقول وغيرهم دفع لكون الحواس راجعة الى العقل كالوجدان والحدس والتجربة ونظر
العقل ويمكن ان يقال اقتصر على الثلثة لان ثبوت الشرع بالعقل الذي هو مرجع الكل
ومعظم العلوم الدينية مستفادة بالخبر الصادق المتوقف معرفته على السمع والنظر الذي
يرد الرسل وانتقال الحكان انكار العلم بحقايق الاشياء بنفي سببية الحس والعقل فان
علمه فيما هو امن عن الخطاء ومنا لجرحهم لانه يؤمن عليه ارادوا ان يبالغوا في نفيهما

لحصول السببية منهما ولم يتحقق بجعل الخبر الصادق الذي هو منبع الشرائع والعقائد بالنسبة
اليهما كالعقل وضمهما اليهما وحصر السبب فيهما مبالغة في سببيتهما بتنزيل ما عداهما منزلة النقصان منهما
بينهما بالنسبة اليهما العدم والحق ان يطوى الكل بعد مخصوص الوجه المحصور على المكلف
في التنزيل وهو ان الاسباب لا تخلق الله تعالى العلم عقيب استعمالها عادة كلية لا نقل
بحكم الاستقراء الحواس فانما بعد استعمال البصر مثلا على وجه خاص يحصل العلم لا محالة
وبعد حصول الخبر الصادق يحصل العلم بمضمونه وبعد استعمال العقل يحصل العلم الا ان
له استعمالات مخصوصة بحسب متعلقاته ونظر مقيد بعض الاحكام المتعلقة باحضار طرفيه والتوجه
الى النسبة بينهما في بعضها بملاحظة النسبة بين طرفيه وملاحظة معلومات مناسبة لهما
وترتيبها على وجه مخصوص في بعضها بملاحظتها وملاحظة الاحكام مرتبة وفقد فان الله
تعالى يخلق العلوم عقيب هذه الاستعمالات ولو كان حصول السبب منتقضا بالاستعمال بها
لانتقض سببية استعمال الحواس الخمس ايضا واما التجربة فليس الا تكرار الحس قوله وحيث
جعلت بمنزلة الحكمة المراد بالحواس حواس المخلوق لا الحواس السليمة كما يتبادر الى الفهم
والا كان الصحاح وجود ذلك في يشتق منه الحاس حيث اضطر الى القول بانه كالزائد كما فوق
من ان فعال على ذلك في القياس فكذا الحاسة بله اشتباه وحدها والحاسة من الحاس كالحاكم
او من مصنوعات ارباب الاصطلاح لكن في القاموس جعلت الحاسة واحدة الحواس
وعلمت انه لم يخطئ الجوهري في جعل الحاسة من الاحساس كما هو دابه وكانه غفل عما فعل
وانا ظهر انما مشتقة من الحس بمعنى العلم فقال حيث يقع ان العقل حاكم بالضرورة
بوجود هاتين تصحيح حصر الخ مع اثبات العلم بنقطة اخرى ونظر الشيوخ انه قصد تنبيه
الخبر بالضرورة لكن لا يخفى انه لا يندفع بها المنافع تعتبر الموضوع في التعليم وفي العقل الجلي

منه رحمه

وليجاء تقييد الموضوع وقد يقال قد تقرر ان العقود لتقييد الحصر لكن النظر في المقام
قصد الحصر ولا يخفى ان كون ذلك اخص بيان فصلت لبست حرر وربه قوله واما الحواس
الباطنة التي يثبتها الفلاسفة فقد يتم دليلها فانها مبنية على ان النفس لا تدرك
الجزئيات المادية بالذات متجردها وعلى ان الواحد لا يكون مبدءا لاثرين والكل
باطل في الاسلام ومنهم من قال ليس في الشرع ما يدل على بطلان تجرد النفس حتى اثبت
بعض علماء الشرع ولا ما يدل على بطلان ادراك المادي للادراك وبعض الاحاديث
ان الميت يسمع بكاء اصحابه ويعرف الاحياء وعلى انه لو كان ما لا يتم يجب الشرع ما اورد
الاصوليون في كتبهم وغيرها اوردها التوضيح والكشف وغير ذلك وفيه ان اخبار
الشرع كثيرة في ان الروح يخرج من اعماق البدن فلو لم يكن حالة في البدن لم يتم ذلك
والجزء لا يحل في المادي واجمعوا على ان الله تعالى يعلم الماديات بخصوصها فبطل ان النفس
لا يدرك الجزئي المادي نعم ايراد الاصوليين متابعة لفلاسفة وليس كما ينبغي قوله
السمع افيد او البصر مع ان الله سبحانه يحتاج اليهما الحيوان اكثر مما يحتاج الى البواقي
في محله لان نسبة السمع للعلم اكثر من البواقي لانه ما ينتفع به في السمعيات وبعض مقدمات
العقليات اذ السمعيات لا يدرك الا بالسمع وبعض مقدمات العقليات ما يدرك وجوده
بالسمع ثم ذكر عقيبه بواقي ما يختص بالراس على ترتيبها لاعضاء المودعة هي فيها ثم اتى باللمس
التي هي انسب بالذائقة منها بغيرها لان الحيوان احوج بها بعد اللامسة وبقية كانت
في توقف عليها على المشترك الصماخ خرق الاذن وبالبين لغة كذا في الصحاح وتقرير ادراك
الاصوات بها بان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند وصول الهواء المتكيف بكيفية
الصوت الى الصماخ بتقضيا ان يكون كما يخلق الله تعالى ادراكه في النفس عند ذلك من تركيبها

كادراك وجود صاحب الصوت وجهته الى الحواس واما ان يقول يدرك بها الا
صوات وما يتعلق بها اذ كيفيات الصوت من الحسن والقبح وغير ذلك ايضا مما يدرك بها
ولا يخفى ان نسبة كل من الحواس على ما ذكره في الكتب حيث لم يذكر فيه ما يدرك بها مادة وقيل قوة
مودعة في هذا المحل مغاير المعروف منه في الزائدتين الثابتتين من مقدم الدماغ كما في
الشامة او دعت الله سبحانه فذكر الشارح في تعريف كل منها ما يدرك بها تمييزا لها عن قوة
اخرى او دعت في هذا المحل قوله ينفذ فيه ان ثم يتعرف ان فيه اشارة الى انهما لا يتقاطعان
على هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن بالايسر ثم يتعرف الايمن الى العين اليمنى والايسر الى
اليسرى كذا قيل ووجه ان الشارح انه لو كان قائلا بالتقاطع لقال بدل ينفذ فيه ان ثم يتعرف
يتقاطعان فيتباعدان الى العينين قيل كيف يدرك المقادير بالبصر وهي امور معنوية
الا يرى انهم جعلوا علة الابصار الوجود فكيف يا [illegible] ان الذي [illegible] موجود على ما حكي
في بحث الرؤية ويمكن ان يقال اريد بالمقادير المقادير الجوهرية وهو عين الاجزاء
المبالغة كما سيجي فاعترض ايضا بان الحركة غير موجودة فكيف يدرك بالحس واجيب بانها
من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم الشبهة بها ان ينافي وجودها وهي
قوة مودعة في الزائدتين اه لا يصدق على الشم القائم باحدى الزائدتين فالاولى
في الزائدة الثابتة واما او نقد يقصد التنبيه على ان الشم مخلوق في كل من الزائدتين
والحلمة كالحلمة تولولي في وسط الثدي والخشو [illegible] اقصى الانف قوله وهي قوة منبثة
في العصب المفروش على جرم اللسان الجرم الجسد كالجسمان كذا في القاموس قوله وهي قوة
منبثة في جميع البدن لم يقصد عضو خاص [illegible] بل جزء جزء من كل عضو مع اللحم
وكذا قيل الكف اقوى منه [illegible] سائر الاعضاء او في فيه قصد التنبيه على عموم الل

والحلمة راس الثدي [illegible]
صحاح

27

منه و يتشعب من جميع البدن الكلية و الاجزاء و الكيفيات الطبيعية هو العظم و فوق عند

التماس و الانفصال به يدرك تماس الحرارة و البرودة بدفك يرد انه تدرك حرارة

النار من غير تماسها اذ المدرك صورة البعيد عن النار ليس حرارة النار بل حرارة

الهواء الحار بمجاورة النار **قوله** يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى اشارة الى

ان قوله بكل حاسة متعلق ايضا بقوله توقف الاختصاص ولا يخفى انه كما يفيد ما ذكره

الشارح يفيد انه لا يدرك بحاسة ما يدرك بها و كانه لم يتعرض له لانه ليس محل

النزاع و المبحوث عنه فجانبهم لكن انظر عدم الوقوع ثابت و ليس يمتنع امكان ادراك

ما يتعلق بالبصر بالسمع يمتنع امكان ادراك يدرك بالبصر الذي الجواز **قوله** والحق الجواز

قال المص و بكل حاسة منها توقف ولم يقل يمكن ان يتوقف لئلا يلزم حصر امكان الوقوف

فان قيل البيت الذائقة الظاهر ان يكون ايرادا على ما ذكر من انه لا يمكن ان يدرك

حاسة بالاخرى ولا حاجة الى ذكر ادراك الحلاوة في ذلك يكفي ان يقال البيت الذائقة

تدرك الحرارة المطعوم و يحتمل ان يكون دليلا اخر على حقيقة الجواز او ردا يبطل و يحتمل

ان يكون ردا على المخالف في الجواز او رد ليدفع و يمكن الايراد بان الله حمه الله

في جرم اللسان تدرك حلاوة وفيه اثر حرارة معا **قوله** و الخبر الصادق اى المطابق للواقع

الاولى تفسير الصادق في اول مقام ذكر و قوله فان الخبر الكلام ليبان صحة التفسير العلم

بما هو صفة الخبر دون المخبر و ما ذكره في تعريف الخبر مصون عن توجيه النقض بالخبار

الواجبة الصدق او الكذب اشارة الى تعريف الصدق مطابقة النسبة التي لها في الخارج

للخارج و الى تفسير الكذب بعدم مطابقة تلك النسبة لما فيه الى ورد عن تعريف الخبر

بما يحتمل الصدق و الكذب بناء على انه يعرف الصدق الا مطابقة الخبر للواقع و الكذب

دق

الا بعد منهما ومعنى مطابقة النسبة وعدم مطابقتها ان كل مركب مشتمل على النسبة فلا محالة يشتمل على ثبوت شيء
لشيء او ثبوت شيء منفي شيء او انفصال شيء عن شيء في التقييدي يدل على معلومية ثبوت شيء لشيء او انتفائه
يدل على طلب الثبوت على احد هذه الوجوه والخبر يدل على مطابقته في الوجه وعلى عدم مطابقته
في الثانية فالمراد بان يكون للنسبة الكلام خارج مطابقة ان يكون لها خارج تطابقه حسب
دلالة اللفظ فان معنى قولنا زيد قائم ان ثبوت القيام لزيد مطابق لما هو خارج العقل
وكذا المراد بان يكون للنسبة خارج لا تطابقه ان يكون لها خارج لا تطابقه حسب الدلالة
فان زيد ليس بقائم معناه ان ثبوت القيام لزيد من حيث انه معقول له خارج لا تطابقه
اذ خارجه عدم الثبوت وهو معنى قولهم النسبة واقعة او ليست بواقعة اذ النسبة
المعقولة ليست واقعة بل الواقع ما تطابقه تلك النسبة فجعلها واقعة بمعنى وقوع ما يطابقها
وهذا التحقيق لتعريف الخبر على هذا الوجه بحيث تميز الخبر عن كل مركب يشتمل على النسبة لكن لا يصح
قولنا انه يكون صادقا وقوله ويكون كاذبا لكل من قسمي الخبر يحتمل الصدق والكذب
وهذا التحقيق يدفع نقض التعريف بالمركبات الناقصة سواء اريد بالكلام المركب التام
او اعم ولا يتوقف دفع النقض على حمل الكلام على المركب التام كما هو قيل لبعض الاوهام
ولا بالانشائيات لانه ليس لنسبتها خارج يطابقها او لا يطابقها حسب دلالة الكلام بل لا
دلالة للكلام الا على طلب النسبة ويندفع ايضا ان يخرج النسبة خارجات حالا والاستقبالا
بالنسبة خارجية ثالثها الموضوع وربما يطابق احدها دون الاخرين فيكون صادقا وكاذبا
معا وكذا ضرب لها خوارج ثلاثة على ان النسبة المعقولة بزمان لا يكون خارجها الا ما في
هذا الزمان فتامل وقد يقال لا يعني ان في مآخذ الشيء على ما هو به او لا على ما هو به
اي الاعلام للنسبة بانه قال السيد السند في شرح المفتاح الاخبار الكشف وهذا اعتني



سوى يعني فصدق المتكلم اخباره وكشف عنه اى النبى الوجه الذى هو ملتبس المتكلم عن الوجه الذى هو غير
ملتبس به من ثبوت المسند او انتفاءه عنه وكذبه كشف عنه اخباره عن النبى الا على ما هو به
وحاصله انه اى النبأ اى الاخبار عنها على الوجه الذى هو ملتبس به من الثبوت او الانتفاء يعني يجب
اللفظ لان المتعارف فى الاستعمال الاخبار عنه فى زيد منطلق انه اخبرنا عن نسبة القيام اليه هذا
الكلام وما نقله كلام الشارح فى شرحه للمفتاح المشار اليه ههنا بقوله اى الاعلام بنسبة
تامة وما ذكره من وجه البعد بحسب ان النبأ يخبر عنها عند تفصيل معنى الكلام اى ادراك ان
النسبة واقعة او ليست بواقعة وقوله ومن ههنا يتبين ان من فسر معنى الصدق تفاوت
بيان الكنه نسبة حاجة الى جعل خبر الصادق من قبيل الاضافة البيانية ولا الى جعل الخبر الصادق
بمعنى الخبر الصادق فى مجرد توفيقا بين البيانين ورفعا للمنافاة بين التعريفين قوله اسم بذلك
لما انه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالى لما انه لا يمكن ان يسمع الخبر دفعة من جميع كثير
بمعنى عدم وقوعه دفعة ودفع بان وجه التسمية مبنى على غالب ما يقع فهان بذلك ثم يخبر
ان ما سبب لوقوعه على التوالى فيمكن من كل خبر الخبر تاخر ممنوع ودفع بان التسمية مبنى على الغالب
ولو اكتفى بقوله على التعاقب لم يحتج الى فى القاموس التواتر التتابع او مع فترات قوله وهو
الخبر الثابت على السنة قوم كانه احترز بالثبوت عن الخبر الجارى على السنة قوم مع رجوع بعضهم
فانه ليس ثابتا على السنتهم والقوم لغة مخصوص بالرجال وقد ناكد بالضمير المذكور ولعله على
سبيل التغليب ثم شرط المذكورة فقوله لا يتجوز تواطئهم على الكذب فقد افاد معنى ان
كونه متواترا وهو كونهم قد ما لا يتجوز تواطئهم على الكذب وفيه اشارة الى انه ليس له حد
على عدد ولا له ضبطهم به وهذا المعنى اى احسن مما حرره مما ذكره الشارح لا نزيد
عليه ما يحتج على ما ذكره من توهم له ومرتبة فى العلم فرع التواتر فاثبات التواتر به دور

التواتر

وان كان وقد ظهر من ان التصور لا بالتمام على الحق بل يوجب الحكم [illegible] ان ما مر الا
ان المراد بالتصور الحقيقي يرد فعلا لما تجد انه لا يجزم ان التصور يتعلق بكل شيء وكان وضع النقض
موضع الحقيقي بها لغة في الحقيقي من حيث انه خرج عن سعة التصور الذي لا يخرج عنها شيء وفقد اد
في الطوالع وقيد بامرين احدهما ان يكون الخبر عن محسوس وثانيهما ان لا يكون في ذلك الخبر المحسوس ممتنعا
وهما في ايراد ان كيف والخبر عن المعقول لا يكون بحيث يمتنع تواطئهم على الكذب ولهذا لا يفيد
التواتر في المعقول وكذا الخبر عن الممتنع ومن دليل الذي في الثابت على النبوة قوم لا يتصور
تواطئهم على الكذب اذا اخبر كل منهم من جهة اخرى ولا بد في اخراجه من تقييد الخبر بالوصول
منهم الى واحد ومما يتعجب مما قيل من انه يشكل بكاذب ثابت على النبوة قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب
وكيف لا وثبوت الكاذب بعد النبوة قوم ينافي كونهم غير متصور التواطؤ على الكذب والجواب منه
ما اجيب به منه ان المراد الخبر الصادق الثابت على النبوة قوم كذلك كيف ولو جاز خبر كاذب
لقوم كذلك لما فاد [illegible] بان العادة على السامع اليقين وهو قطع العلم بخبرهم على صدقه
وصدق الشيء ما يصدق فيه وكون وقوع العلم مقصود الخبر المتواتر ان ذلك الوقوع
بغير سبب النص يوجب يكون متواترا وقوله من غير شبهة تأكيد اذ العلم لا يكون مع شبهة ولا يخفى
ان المقصود ليس مجرد وقوع العلم بلا شبهة وقوع العلم بسبب هذه الاخبار بلا شبهة قوله
وهو بالضرورة اذا افاد المص [illegible] لا كونه ضروريا كون الخبر المتواتر موجبا للعلم
الضروري لما يفيده [illegible] لا سند له العلمية غير ضروري [illegible]
[illegible] تواطئهم على الكذب وكل ما هو شانه كذلك فهو صادق [illegible]
الى [illegible] انه لو لم يكن ضروريا لما يحصل للصبي [illegible] الكسب ضعيف لا في حصول العلم
للصبي بحيث لا يقبل التشكيك [illegible] في الصحاح و



في الصحاح والبلوى ان الثانية مع كونه اخرجا الى الازمنة لكن عطفه عليه في غاية البعد
وجه وجديد النفوذ وكيف لا يكون في الخيل العلي بالملوك الماضية في الازمنة الماضية كما ان
يكون العلم بالملوك في البلوى ان الثانية قلت حاجة الى تقييد الملوك بالعبد بناء على انه يلزم
ستى زيادة الظرف في المعنيين في اطلاق واحد من كلمة في مشتركة بين ظرفي الزمان
والمكان فلا يستعمل في اطلاق واحد فيهما فلذا قيل الدنيا بين في الليل والبيت فان قلت ما فائدة
قوله في الازمنة الماضية بعد وصف الملوك بالخالية وهل هي مضمر الذي في الازمنة
الماضية قلت كانه اراد تعميم الملوك بحيث يشمل الماضية في جميع الازمنة الماضية وقوله
وههنا امران يدل على ان العبارة السابقة قصر وقته عن مقتضيها وهو ان كونه مجيبا للعلم
الضروري الا في الموان ايجابه العلم ضروري واما كون ذلك العلم من ورايا فلستغير لك
وقوله انه ليس الا بان فيا من عطف على العلم فيمن في خبر الوجدان وقوله واما خبر النصارى
لدينا في صلب التلويح واما خبر اليهود دون بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل
وفي اضافة الخبر الى النصارى على انه اضافه الى المفعول مع ربما عطف اليهود يصح جدا
والمراد بخبر اليهود تأبيد دين موسى عليه السلام خبرهم بانه قال موسى تأبيد دينه على ما
في فصة الطيبي والا فتأبيد دين موسى عليه السلام ليس خبرا فيجد فيه التواتر وقوله
فتواتره ممنوع لانه وان كثر المخبرون في زمان لكن لم يعلم كثرة الى بد من تقتله ولسعين
للتأبيد على انه شاع الكذب فيما بينهم الا ان صنعوا كتاب الله تعالى بالتحريف قوله فان
قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين فهو لا يراد
مصادم للبديهي فيبطل لكن الاول وان لا يكفي في دفعه بذلك بل يستقل بكله لئلا تنازع الجهة
عن التمام ويجمع قلبه تردد اليقين من غير شائبة وساوس الوهم الخاسر فلذا اورده ودفعه

ممنوعون لحصول الايراد لكونه مظان الظن ونحوه لا يجامعه العلم اولا بانتفاء المقتضي فيما
نحن فيه او بوجود المانع وكل طرق منها ان يمنع ان خبر كل واحد يفيد الظن لجواز ان يفيد
الجزم الخبر الثابت اذ لا مانع من افادة خبر الواحد الجزم ولو اريد بالظن ما يقابل
اليقين يمنع عدم افادة ظن الظن الى الظن اليقين لجواز ان ينتهي اجتماع افراد الجزم
الى اليقين ومنها ان خبر كل واحد لا يفيد الظن والا لزم تحصيل الحاصل ولا الجزم
كذلك بل المتيقن حين الاجتماع المجموع من حيث المجموع ومنها ان لا يفيد خبر كل واحد
او بعضهم اليقين بان يكونوا انبياء او بعضهم ثم يلزم ان لا يوجد المتواتر من
غير ان يكون رسول وكذلك وقوله وايضا جواز كذب المجموع لانه نفس الاحاد سواء
كان المراد بكل واحد كل واحد من المخبرين او كل واحد من الاخبار لكن دفعه يمنع
جواز كذب كل واحد بل واحد منها يمنع الاجتماع من ذلك والامكان حصول الجزم
الخبر الثابت بصدق كل منها فيفيد الاجتماع اليقين بذلك والجواز ان كون بعضهم
او المجموع انبياء ويمنع عدم استلزام جواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع انما يلزم
لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك بل المجموع نفس الاحاد فرق بين كل واحد ومجموع
الاحاد ولا يذهب عليك ان هذا الايراد كما يقدح في افادة الخبر المتواتر اليقين
يقدح في تحقق الخبر المتواتر لانه لا يوجد قوم يمنع تواطئهم على الكذب ولا علينا ان
ان نشتمل الشارح على بعض ما ذكرنا لانا ذكرنا الى تفصيل المقام والاحاطة باطراف الكلام
وقوله كثرة الجبل المولف من الشعرات سند للمنع ونقض اجمالي بعد التفصيل قوله
كالسمنية اي المنسوبة الى سومنات هم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبان
لا طريق الى العلم سوى الحس كذا في شرح المواقف وذكر في المواقف منكري البعثة يتبع



جه طوايف وان دسة منهم من انكر بعثة الرسل لعدم دلالة المعجزة بالنسبة الى الغا
يبين له انها لا يمكن الا بالعلم بها بالتواتر وانه لا يفيد العلم اصلا بل الظن وانه
لا يجري في المسائل اليقينية والجواب بالتفاوت في الالف والعادة كما ذكره الطوالع
وقال الاصفهاني في الاول الجواب بالتفاوت في تصورات الاطراف كما يمكن ان يكون
ولما لم يمكن رجحان الثاني في تسوية الشارح بينهما وتفاوت تصورات الاطراف كما يمكن
ان يكون بالوضوح والخفاء وهو الذي ذكره الاصفهاني يمكن ان يكون بحسب النسبة
بالحكم وعدمه وكلام الشارح فيهما والتفاوت في الالف ويمكن ان يكون بوجود
الالف وعدمه وان يكون مراتب الالف **فتدبر** والثاني خبر الرسول او الجزء الاخر
الدنيوي ولذا قال انتم اعلم بامر دنياكم وفي قصة ذي اليدين حيث قال في جواب قول
ذي اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت كل ذلك لم يكن فقال بعض ذلك كان وصدقه
عدم واتم صلوته وادى ما تركه سهوا وفي قول الشارح فيما بعد كان صادقا في
ما اتى به من الاحكام تنبيه على هذا القيد وقوله المؤيد اما اسم الفاعل او اسم المفعول
وتعريف الرسول اما تعريف الرسول من الانسان لانه الحق بالبيان والرسول مختص
في لسان الشرع بالانسان وان اطلاقات الواقعة على الملك في القران وغيره اطلاق
لغوي وتعريف الرسول بما يصدق على كل نبي لجعل الرسول والنبي مساويا وبين النبي الخبر الصادق
في الفهمين ويستغني عن تكلف ان المراد الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر في
الفهمين دون نبينا لو شرط ان يعتبر بسبب العلم للخلق بمثابة للملك والجن والانس
يا لا عن هذا التخصيص لكن في تفسير القاضي ان الرسول من بعثه الله بشريعة مجددة
يدعوا الناس اليها والنبي يعمه ومن بعثه لتقرير شرع من قبله كانبياء بني اسرائيل الذين

كانوا بين موسى وعيسى عليهما السلام ولذلك شبه النبي عليه السلام علماء امته بهم فالنبي
اعم من الرسول وسئل عليه الصلاة والسلام عن الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون
الفا فقيل كم الرسول منهم قال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا وقيل الرسول من جمع الى المعجزة
كتابا منزلا عليه والنبي غير الرسول من لا كتاب له وقيل هو الرسول من يأتيه الملك بالوحي
والنبي يقال له ولمن يوحى اليه في المنام ثم الكلام هنا وارد على اشتراط الشريعة الجديدة
بان اسمعيل عليه السلام من الرسل وليس له شرع مجدد كما صرح به القاضي وعلى اشتراط
الكتاب ان الرسل ثلثة اضعاف الكتب الا واحد فان الكتب مائة واربعة ويرد على
التميز بالكتاب ان داود له كتاب وليس برسول لخلو الكتاب عن الاحكام واخراجه
التميز عنه ويمكن ان يدفع زيادة عدد الرسل على الكتب بانه يحمل شركة رسل في كتاب
الا ترى ان هارون كان شريكا لموسى في رسالته ولهما كتاب واحد منهم من اجاب
باحتمال تكرار نزول بعض الكتب كالفاتحة ويمكن دفع ورود اسمعيل عليه السلام على التفسير بان له
شرع مجدد بشرط ذلك بان يقال الاحتمال ان يكون شريعة ابراهيم شريعة له بطريق وحي مجدد اليه
واورد على تعريف الرسول والنبي على ما ذكر ان الخروج من يدعو الى شريعة من قبله
فانه ليس لتبليغ الاحكام بل التقرير حكم بعث غيره فلا يناسبه التبليغ منه الى قوم اخرين
غير ممتنع اقوى يمكن جعل ما ذكره الخارج تعريفا للرسول بالمعنى الاخص بان يقال الرسول
انسان بعثه الله تعالى الى الخلق بمجرد تبليغ الاحكام كما هو المتبادر ومن بعث لتقرير شريعة
من قبله لم يبعث بمجرد تبليغ الحكم بل التبليغه الا من لم يبلغه والتقرير لمن بلغه والمعجزة
امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله تعالى فقد اختصر عبارة
المشهورة اعني فعل خارق للعادة او ثبوت ما به من الزكية تقول امر موضع الا فرت عل
الخ

لتبليغه دون الكل قد يبلغه لا دو

ان من للعقل والذكر موضع الفكر وما يتوهم من التشابه فلان تغيير العرف مما يكون باقتدار مدعي
الرسالة على فعل خارق للعادة ويكون بعدم خلق القدرة في من يعارضه لا بان يعطي القدرة
كان يقول المدعي معجزتي اني اضع يدي على رأسي ولا تتمكنون من ذلك فقوله خارق للعادة اي
اقرار من ترتيب المقدمات المنتجة لدعوى الرسالة فان تمام قصده به اظهار صدق من ادعى
الرسالة لكنه ليس خارقا للعادة وقوله قصد به صدق الله ولا اراد به لان المريد هو الله
تع ويحتمل اطلاق القصد على ارادته تعالى هذا ورد عليه انه ليس مراد المدعي بالامر الخارق
للعادة اظهار الصدق وان كان فعله معللا بالغرض واجيب بان المراد بقصد اظهار
الصدق به دلالته على الصدق فالقصد هنا من قبيل قصد المدلول بالدال لا قصد الغاية
بالفعل ولا يخفى ان المقصود انه يقال قصد به صدق من ادعى النبوة لا ان المقصود بالدال
ما اريد اظهاره لانه ظاهر الا انه ادرج الاظهار للتنبيه على ان القصد الى الصدق
قصد اظهاره للتحقيق وبهذا اندفع ان كرامات الاولياء معجزة نبيه ولا يقصد به اظهار
صدق لانه يدعي صدقه ويتحقق به صدقه فقد اراد الله به صدقه وقد يجاب بان عدها
معجزة على سبيل التشبيه ورد سحر المتنبي ودفع ظاهر ان الله تع لا يريد به تصديقه اذ يستحيل
من الله تعالى تصديق الكاذب وبهذا الجواب اولى مما قيل انه ليس خارق للعادة بل من قبيل
ترتيب الآثار على اسباب كما اشار اليه احد ترتيب عليها ما يخلق الله تع اياها لانه لا يتميز به لالتباس
المعجزة بالسحر وهذا الجواب فلعلهم لم يلتفتوا اليه لانهم لم ينتبهوا الى انه ليس خارق
للعادة كما ظن وقد احترز بقوله من ادعى النبوة عن خارق للعادة ظهر قبل دعوى النبوة
ومنه الارهاصات وهي ما ظهرت قبل وجود الانبياء لقرب زمان وجودهم والاولياء واحد
نبا على البيت كما نهاها ببيت اثبات النبوة **قوله** اي النظر في الدليل الدال وان النظر في مستدل الدال

بان دية الدليل لثبات فاستعاره للدليل بقوله مع لفظ من قضايا او في تأويل المستدل لان
بها النظر في الدليل والنظر اما بمعنى الحركتين او الترتيب اللازم للحركة الثانية او الملاحظة
اللازمة للحركتين واو رابح لفظ الامكان سواء حمل على الامكان الخاص او على الامكان
العام في جانب الوجود ليشمل التعريف دليلا لم يتوصل به على ما قيل او هو بمعنى الامكان الخاص
وفائدته ما ذكره من التنبيه على ان دليلية ما لا يجب ان يتوصل به بل الوصول الى العلم يخلق الله تعالى
العلم عقيبه لا بسبب دلالة والدليل معنى عام وخاص فالدليل شامل الامارة والثاني ما
يقابلها ويمكن حمله على ايضاحه وما حمله على الاول كما قيل فلان العلم يكون بمعنى التصديق
وفيه نظر لما في المواقف ان اطلاق العلم على الظن والجهل والشك والوهم خلاف الشرع
والعرف واللغة وما حمله على الاخص فلان العلم جاء بمعنى اليقين على ما جرى عليه في توجيه
شرح مختصر ابن الحاجب ولا يخفى انه يلغو قوله مطلوب خبري الا ان يجعل قرينة على ان المراد
بالعلم اليقين لا ما يشمل التصور او لان والعلم بمعنى يشمل التصور واليقين وقوله ما يمكن
التوصل بصحيح النظر فيه يقتضي ان يكون الدليل المتقدمتين لا نفسهما الذي ان يقع النظر
بينهما على ان الدليل عندهم العالم مثلا فقيل المراد بصحيح النظر فيه صحيح النظر في احواله
لحيثية المقتضية لذلك وظاهر عبارة شرح المواقف ان المقدمتين ليستا دليلا لكن فيه
ان النظر فيهما حال العلم بل في حاله وحال الوسط وحال الوسط يلزم ان يكون دليله
حاله ولا يلزم ان يكون العالم الموضوع المقدمة هو جزء المرتب الذي وجده صاحب الحس
وانتقل منه الى مطلوب خبري ولهذا لا يمكن التوصل بصحيح النظر في حاله الى مطلوب خبري لان قيد الحيثية
التي تخرج معتبرة في التعريف قيل مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر اسقط القول
عن التعريف والمشهور قولا مؤلفا لغناء المؤلف عن القول ولم يعكس لان الجار انسب بالمؤلف

بالمؤلف ولا يخفى ان النظر في الدليل العقلي دون اللفظي فحمل التعريف على تعدد الدليل
العقلي لا يناسب المقام على ان ما قيل ان المؤلف الملفوظ يستلزم القول المعقول لان
الملفوظ يستلزم تعقل المعقول بالنسبة الى العالم بالوضع مع انه تكلف يتجه لان يقال ان
المراد بالاستلزام الاستلزام في الواقع لا في العلم اذ الاستلزام فيه في غير
الكل الا ولا يلزم من القول الملفوظ وان استلزم التعقل العلم بالقول المعقول
تحقق قول اخر لان التحقق لا يستلزم التحقق نعم يمكن ان يقال المراد بالاستلزام القول
الملفوظ قولا اخر استلزام مدلوله فيكون وصف اللفظ بالاستلزام من قبيل وصف
اللفظ بحال معناه على المسامحة المشهورة ولك ان تريد بالقول الاخر ايضا القول
الملفوظ وان اشتهر ان القول الاخر محاله محمول في المعقول اذ اللفظ بالدليل
لا يستلزم اللفظ بالمدلول ويرد عليه ان هذا اصطلاح المنطقيين دون ارباب
الكلام فلا يناسب حواشيه قيل لانه يشعر بان القائل من اهل الكلام وانه هو ايس
تعريف الدليل بل تعريف قسم منه وهو القياس لا اعم من الدليل بالمعنى الاخص الا ان
ان يقال هذا التعريف اخص من تعريف القياس المنطقي وهو تعريف البرهان على ما حققه
شارح مختصر ابن الحاجب وايده الشارح بانه حذف قيد مما يذكر في كتب المنطق من قولهم متى
سلمت وانما اسقط لئلا يتناول غير البرهان وبهذا ظهر وجه اخر لكون التعريف السابق
للدليل بالمعنى الاخص فلو في تذكير ضميره لذاته تذكيرا للصورة مدخلا في الاستلزام
وان الاستلزام بهذا الوجه الخ ونوقش بان المستلزم للقول الاخر بحسب الواقع
ليس الا القضايا اذ الصورة هي الامر العقلي الحاصل من الترتيب وليس مما يحقق كالدال
كالقضايا وليس شيء لا كلية الكبرى وايجاب الصغرى منه من داخل الهيئة وهي امور محققة

داخلة في اللزوم فخرج لو انتفت لم يلزم انتفاؤها بقوله اخر قوله واما قولهم الدليل هو
الذي يلزم من العلم به العلم بشيء اخر من غير نظر فالمراد بالعلمين هما التصديقان فخرج
المعرف وفيه ما عرفت او اليقينيات فيرد عليه خروج ما سوى ما هو على طريق الشكل
الاول والقياس الاستثنائي ويمكن دفعه بان المراد لزوم العلم منه بعد العلم بوجه
الدليل وعلى هذا لو اريد باللزوم في تعريفنا الثاني اللزوم في العلم تم ويكون اي
فلا يكون هذا التعريف او فقد بر قوله فللقطع بان اظهار المدعي المعجزة على يده تصديق
له في دعوى الرسالة اه لا حاجة الى قوله فهو يصدقه لانه بايجاد المعجزة ومعنى قوله
واذا كان صادقا فيقع العلم بمضمونها قطعا واذا كان معلوم الصدق اذ صدق المتكلم
لا يوجب العلم بالحكم الذي به ما لم يثبت العلم بصدقه فيجب ان يقول قوله كان صادقا فيما اتى به
من الاحكام ايضا بذلك تكرار وسط والمراد بما اتى به الاحكام التبليغية
كما يشعر به قوله اتى به وقيل هو المتبادر من الكلام وبهذا ظهر ضعف ما قيل ان العلم
بصدقه في الاحكام التبليغية لانه لو لم يصدق لبطل دلالة المعجزة واما في غيرها فلانه
يثبت بالادلة القطعية بعصمته عن الذنوب فلا يكون كاذبا وذلك لما فيه من ان ذي
اليدين وقوله انتم اعلم بامور دنياكم ويجب تخصيص ما اتى به مما التعمد الا السهو اي
ما عليه الجمهور بعد فالدلالة ومن تابعه والا فخبر الرسول في افادته العلم
ليس مما يتوقف على الاستدلال بل من قبيل قضايا قياساتها معها قوله واما العلم الثابت
به اي بخبر الرسول عليه الصلوة والسلام بهذا هو الظاهر ويحتمل ان يراد والعلم الثابت
بالاستدلال على انه يرجع الاستدلال المستفاد من الاستدلال والمقر الرد على
من انكر افادة النظر العلم مطلقا كالسمنية او في الالهيات كالمهندسين وبعد حصول العلم

العلم الحاصل من خبره عليه السلام ممنوع لجواز ان يعتريه الشك فلا يكون خبره من اسباب العلم
وحاصل الرد ان التشكيك في العلم الحاصل بالدليل كالتشكيك في العلم الضروري ولا يرد
علينا او ورود توجيه الشارح منا ان هذا الكلام مستغنى عنه بما سبق من ان خبر الرسول عم
يوجب العلم الاستدلالي ولا خفاء في ان سند المنع السابق لا يتاتى بالحاصل من خبره فلا وجه
للتخصيص والا قرب ان يقال ان مراد المص بيان قربه من الضروري بان في قوة التيقن
وكمال الاثبات وكانه اشارة الى ما يقال ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي المعتبر
الحق اليقين والى الغايب الاكمل المستند كمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم
بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يعارضه الوهم فقد يضيفوا عن كونه هاديا واعلم
انه ليس في كلامه ان يرجح ما يفيد انه لم يحمل كلام المص في هذا الا قربه وقوله بمعنى علم
بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لا يقال انه لم يقصد ذلك لقال فهو العلم بمعنى
بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت كما الثبوت افحيث ذلك لو كان مقصوده تعيين مرتبة
العلم يجب ان يكون مقصوده ان العلم في قوله والعلم الثابت به ايضا هو العلم الثابت
بمعنى اخص لما سبق له من المناسب للمقام نعم ينبغي حمل قوله سابقا في خبر المتواتر وهو موجب للعلم
الضروري على ايضاح هذا المعنى فيه وجه تخصيص الحكم بهذا المقام تحرير فان التيقن او عدم احتمال
النقيض والثبات اي عدم احتمال لزوال التشكيك المشكك في التيقن بمحمد بديهيهم والثبات
بالبديهية ومن تيقن اخراج شيء منهما عن كونه معلوما عن الاول فحينئذ تحقيقه ان تفسير التيقن
بعدم احتمال النقيض يوجب اغناؤه عن الثبات ولا وجه للتكلف في تفسير التيقن بان لا يمنع
عن ذكره الموجب للتكلف والتكلف لا يمنع ولا يمكن حمله على ان الحق المبالغة في الدلالة
خبر الرسول اليقين اخراجا للعلم الحاصل بعض موضع التقليد ومنشا الدفع ايضا

ايضا ما سبق من انه متفق عليه للعقلاء ... انه يوجب العلم الاستدلالي وانه لا وجه لتخصيص
بهذا العلم العلم الاستدلالي قوله وان ادى وان لم يكن الاعتقاد جازما ثابتا لكان جهلا
بانتفاء المطابقة او ظنا بانتفاء الجزم او تقليدا بانتفاء الثبات فالعلم به بيان فائدة
قيود التعريف وبهذا اندفع ما قال انه لو لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم
الثابت لكان احوال الامور الثلثة بل جاز ان يكون شكا او وهما بانتفاء الاعتقاد واعلم
ان المراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم او الراجح ليعم الاعتقاد المشهور وهو حكم جازم
يقبل التشكيك كذا ذكره الشارح في شرح التلخيص قوله فان قيل هو انما يكون في المتواتر
فقط لا يجري انما ذكر هذه الاسئلة والاجوبة لا دخل فيها لقوله والعلم الثابت به ايضا
هو العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات انما هو متعلق بما قبله يشتمل التقوم عليه
ومحصول الايراد انه وان افاد خبر الرسول عليه السلام العلم انما هو في المتواتر
فلا يصح عده من خبر الرسول مطلقا من حيث انه وذلك المتواتر يرجع الى القسم الاول ولم
ويفيد رحمه فلا يصح عد المتواتر منه قسما من الخبر الصادق قسيما للخبر المتواتر ولو بالآلة
على عدم تدقيق النظر كما هو دأب المشايخ وعدم ... خطأ لرجوع خبر الرسول الى المتواتر
فلا يصح جعله موجبا للعلم الاستدلالي ومحصول الجواب انا لا نسلم فيما علم انه خبر الرسول
عليه السلام خبر الرسول مطلقا وما علم لا بخبره خبر المتواتر ومحصول الايراد الثاني
ان ما علم خبر الرسول يفيد العلم الضروري ... اما المتواتر او المشاهد ومحصول الجواب
ان خبر الرسول يعلم بكونه خبر الرسول بالضرورة لا مضمونه والعلم الاستدلالي بمضمونه وكيف
يعلم مضمونه بالضرورة ومضمونه ليس محسوسا حتى ينفع فيه التواتر والمشاهدة ويمكن
دفع جواب ايراد الاول بان ما علم من خبر الرسول بالتواتر راجع الى الخبر المتواتر كما ذكره

كما ذكرت وما سمع في رسول الله عليه السلام من الأسباب للعلم بالنسبة إلى عامة الخلق وانما
النافع منه رجوعه إلى الخبر المتواتر لأن تواتره إنما يؤثر في العلم بكونه خبر الرسول
لا في العلم بمضمونه ويمكن إتمام الإيراد بأنه كما ترك خبر الله تعالى وخبر الملك لأنه إنما يعلم
بخبر الرسول ينبغي أن يترك خبر الرسول عليه السلام لأنه إنما يعلم بالتواتر ونظيره فانتظم
غير بعيد بهذا أن قلت ما وجه قوله أي بغير ذلك أي إن أمكن ولا خفاء في أن المكاتبات
الذاتية بل في الوقوع لأن الأحكام التفريعية إنما علمت بأسره تقرير عليه السلام
لا بالسماع من فيه وكثير من الأخبار علم من سماع الأمر والنهي عنه عليه السلام فإنه إذا أمر
علم أنه حكم بأنه واجب وعلم الوجوب من الخبر القطعي قلت كأنه أراد بالسماع من فيه ما يسمع من فيه
أو ما في حكمه ونوقش في جعل البينة متواترا وقيل إنه حديث مشهور ويؤيده أنه قال
ابن الصلاح من سئل عن إبراز حديث متواتر يعياه طلبه وحديث من كذب علي متعمدا
فليتبوأ مقعده من النار يراه مثالا لذلك قوله في قبل الخبر الصادق المفيد للعلم اه
منع الدعوى أنه انحصار المستند إلى الاستقراء والإثبات نقيضها والخبر بقدوم زيد عند
شارع متوصل للدار لا يفيد اليقين بجواز أن يكون الشارع بخبر الكاذب والجواب
الذي ذكره أما تخصيص الخبر الذي عد من أسباب العلم فلابد من تخصيص الأسباب
أيضا وأما تخصيص الخبر الصادق الذي جعل منقسما للمتواتر وخبر الرسول مع عموم الخبر الصادق
الذي عد من أسباب العلم والمراد بعامة الخلق عامة العقلاء ونوقش مع قطع النظر عن القرائن
تغير العقول لمجرد كونه خبر الرسول أيضا لا يفيد لمجرد كونه بل بضميمة الدليل القائم على أنه أو
الدليل وضعا وإرادة فلا يشكل بخبر الرسول وشأنه لا يحتاج إلى التحرك بمجرد كونه خبرا أن
في تحقق خبر يفيد بالقرينة لعامة الخلق نظرية يتوقف على عموم القرينة إلا أنه يقال

[illegible]

نعم كون الخبر مفيدا لعامة الخلق ان نوع الخبر مع القرينة كذلك وكيف لا وهو خبر متواتر
يفيد عامة الخلق بل كل خبر متواتر يفيد فوق ما يفيده المتواتر بالنسبة اليهم فان قلت ما الفارق
بين الدليل والقرينة حتى قطع النظر عن القرينة في اعتبار الخبر دون الدليل حتى اعتبر خبر
الرسول عليه السلام دون الخبر مع القرينة قلت لان معظم الاحكام الدينية مبنية عليه
ولان خبر الرسول لا ينفك عن الدليل بخلاف الخبر مع القرينة فانه لا يلزمه قرينة الا نادرا
ثم اشكال قوي وهو ان الخبر المتواتر يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن
صدق المخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب ولهذا يتفاوت عدد المخبرين في التواتر
بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام دون مقام اخر ويتجه ان خبر الله تعالى وخبر
الملك راجعا الى خبر الرسول لكونه معلوما بانه لا فرق بينه وبين خبر الرسول المعلوم
بالتواتر وبالمشاهدة فانه يعلم من جملة التواتر والمشاهدة فينبغي ان يجعل تحت التواتر
والمحسوس ويمكن ان يقال لا يصح جعل سبب العلم الاستدلالي راجعا الى سبب العلم الضروري
فلانه يمنع الحكم عليه بانه موجب للعلم الضروري بخلاف خبر الله وخبر الملك فانهما ايضا
استدلاليان فيصح جعلهما تحت خبر الرسول اما تحته والحكم عليه بانه موجب للعلم الاستدلالي
والاوجه ان يقال خبر الرسول نفس خبر الله تعالى وخبر الملك لانه نقل لما اخبر الرسول من
اما لانه هو خبر الله تعالى اصالة وبلا واسطة او بواسطة الملك واما جعل خبر اهل الاجماع في حكم
المتواتر فلانه خبر جمع يحكم العقل بعدم فهم لانه محال وفيه ان خبر اهل الاجماع استدلالي
فلا يصح جعله تحت المتواتر المحكوم عليه بانه موجب العلم الضروري وما اجيب به من انه لا
يفيد بمجرده مع قطع النظر على الادلة الدالة على كون الاجماع حجة ثم ولا نقض خبر الرسول
كما يجيبه الشارح للفرق بينهما بان خبر الرسول يلزمه الدليل والاجماع ليس كذلك فكل منهما



سمع خبر الرسول حصر عنده الدليل بخلاف من سمع الاجماع ويمكن ان يدفع ايضا
بان خبر اهل الاجماع بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع وبان الاجماع لا يفيد
بالنسبة الى العامة الخلق بالنسبة الى الخواص لانهم الذين يعلمون الاجماع وكيفية
المادية والعامة تقلدون لهم في كونهم وبان الاجماع انما يفيد العلم لو كان
دليل الاجماع وهو ما يحول عليه السند لا يجتمع امتي على الضلالة متواترا **قوله** واما
العقل عدل العقول فالحواس والعقول والخبر الصادق وهما وان خلوا عن حرف
التفصيل الا ان وقوعهما في مقام التفصيل نزلهما منزلة المصدر باما لا يبعد
ان يقال اما بحرد التوكيد من غير قصد التفصيل اكثر الكتب يحكم الشرح ان
في كونه سببا مستقلا مقابلا للعلم يلبس خفاء بل هو يرجع على الماحية وعمومه في تحقيق
النظر كما مر **قوله** وهو قوة للنفس تشعر للعلوم والادراكات قيل جعل العقل قوة
للادراكيات في طبق ان العقل ليس التمييز المدرك واجيب بان وصف الشي لا يسمى
لرفع العرف اولا يسمى غيرا في الاصطلاح والاظهر ان قوة الشي لا يجب ان يغايره
بالذات فليكن العقل قوة للنفس مغايرة لها بالاعتبار متحدة معها بالذات
ويتجه ايضا ان العقل لو كان موجبا لا ستعداد لما جامع العلم والادراك ويمكن
دفعه لانه يوجب استعداد ادراك ما والعقل لا ينفك عن استعداد ما دام
موجودا والاظهر ان المراد بالاستعداد التمكن لا ما يقابل الفعل ويضاده
ويؤيده انه وقع في التلويح ان العقل قوة بها يتمكن من ادراك الحقايق وذكر الا
دراكات بعد العلوم للاشارة الى الظن والجهل لتغليب العلم على ما حقق
لا يقينا ولها اذ لا يقينا ولا الظن بحلهما نعم ان رح ولا ينتقض بالحواس لانها ليست

قوة توجب استعداد النفس للعلوم والادراكات مطلقا بل قوة توجب استعداد ادراكات
او المراد قوة للنفس ادراكية وتمايا عند الجمهور المستفاد من نقل بالنظر قطعا
قوة تستعد وتستعد اذ العلم حاصل بدون كل من الحواس ولا تستعد للعلم بدون
العقل وهذا المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات
يعني ان مآل التعريفين واحد وهذا يخالف ما في التلويح ان العقل اطلقه الحكماء
وغيرهم على معان كثيرة منها قوة للنفس الانسانية بها يتمكن من ادراك الحقائق ومنها
الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات الا ان يقال المعنى بالعقل في كلامه التعريفين
واحد والمعنيان متغايران لكن لا خلاف في المذهبين فالحكم بالعقل قوة لها تأثير
عند الحكماء وعند اهل الشرع امر فطري يتبعها العلم بالضروريات بالمباشرة عند بل
مقتضى جري عادة الله ويجدانه اذ يجد العلم بالضروريات العلم بالقوة لا حاجة في ذكر
الا قوله عند سلامة الآلات ولا اختصاص للضروريات بتابعها وان اريد العلم
بالفعل لا يكفي شرط سلامة الآلات كما لا يخفى وينبغي ان يراد العلم بجميع انواع الضروري
والا فلا يتوقف على سلامة جميع الآلات قوله وقيل جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط
والمحسوسات بالمشاهدة زيف هذا التعريف لان المتبادر منه انه غير النفس والعرضي
واللغة لا مغايرتهما وفيه نظر لان المدرك لا يسمى مدركا به فلا يقال للضارب انه مضروب
به فالمتبادر مغايرة العقل للمدرك فوجه التزييف ان كون العقل جوهرا مختلف فيه والاولى اوضح
انه قوة للعلم جوهرا كان او عرضا والمراد بالغائبات مقابل المحسوسات والمراد بالوسائط
ما يقابل المشاهدة ونحو التعريفات والادلة والمحسوسات التي تنتزع عنها الغائبات
والمراد بالمشاهدة اعمال الحواس لادراكها والا فهو ليس سببا لادراك المحسوس

المحسوس فان قلت فهو سبب للعلم ايضا ... يجوز ان يجوز الحكم بلا محسوس حيث عن
العقل من سبب العلم الا انه لم يكتف به وصرح به لمزيد اهتمام بشأنه وبيانه لوجود المخا
لفين وفيه انه لا يرد اشكال السمنية العلم بالنظريات والانكار فلا يشفي لبعضها
لانه لم يصرح بتلك الافادة واجيب بان عدم تقييد العلم بما قيد في صحيح الخبر يشعر بالعموم
وهذا جعل ولو جعل قوله ايضا ناظرا الى قسمي الخبر اي العقل سبب كقسمي الخبر المتواتر
الاشعار بل يمكن ان يتوهم قصد العموم بما يقتضيه من التقسيم لكن يجري ان هذا الحكم
ليس قطعيا جازما بل ما ليس كيف ولم يعلم سابقا ان العقل يفيد العلم باقسامه وايراد
انكار السمنية لا يخص النظريات بل يعمهما وما كون المحسوس سببا ما في شرح المواقف
في جعل العقل سببا ومقابلة الحس رد لمذهبهم ثم اعلم ان المنكرين للنظر طائفة اخرى
هم الملاحدة المنكرة فائدة فادته بدون معلم مرشد ولم يتعرض له الشارح لانه لا يرد الحكم
بسببية العقل لانهم لا ينكرون سببيته ولك ان تجعل قوله لكونه سبب للعلم يفيد انه نفس
سبب للعلم فيكون من فوائد التصريح رد مذهبهم ايضا فتامل قوله بناء على كثرة الاختلاف
تناقض الاراء اي تناقض نتائج الاراء وجعل نفس الاختلاف مبنيا على ارادة تناقض
الاراء تحقق واحد وهذا دليل بعض الفلاسفة على ما في المواقف وما ذكره بقوله فان قيل
دليل السمنية فقوله دليل بعض الحكماء وقع ناقض بمع الذكر لان ابطال مذهبهم اهم من
شبهة السمنية لكونهم مصادفة لكثرة احكام البديهية غنى عن الابطال من شقهم ولك
ان تقول بعد ان رد دليل الفريقين نقض فاصله لان كثرة الاختلاف في بعض
الالهيات لو رفع الامان من جميع الالهيات لرفع كثرة الاختلاف في بعض النظريات
الامان عن جميع النظريات لا يقال الحكم بتناقض نتائج الافكار يوجب الاعتراف

الاعتراف بافادة النظر والحكم بالتناقض فيتعين كون احد النقيضين حقا وان لا نعلم
التعيين فنبطل مذهب النافية لافادة الافادة ولا يكون متكلفا لدفعها لانا
نقول بل يلزم من الاعتراف بافادة النظر وكونه مفادة حقا افادته العلم فان قرائحه
جواز حقية النظر المعارض نفي حصول العلم بالنظر هذا وشبههم لا يتوقف على تناقض
الادلة بل يكفي تنافي الادلة فذكر التناقض لاخفى جهة وذكر خصوصه لكونه اقوى ولا يقال
لا يمكن المناظرة مع منكر النظر لانه لا يستدل لافهم بربع لا ينفعوا المناقشة فيه
وتنبيه لصورة الدعوى ولا يرد ما يقال انهم لا ينكرون افادة النظر انما ينكرون
افادة العلم حقا لانه مقصودهم بانه يستدل افادة التصور في الغير اليقيني فيتعين
المناظرة معهم وتمنع مطلوبهم على ان ما ذكرتم يستدل بنظر العقل سيما اذا استدل
النظر في الدليل فقولنا بنظر العقل مستدرك لانه حصله ثم حذر زيادة منه اثاده بافده
ما ذكروا وانه ابطال دليل افادة النظر من اثبات النظر بالنظر وكون الدليل مشتمل على اثبات
ما نفاه على تقدير كونه دليلا لنفي افادة النظر مطلقا ظاهر واما على تقدير كونه دليلا
لنفي افادة النظر في الالهي فلانه يقال ان ذات الله تعالى وصفاته لا يعلم بالدليل وفيه
بحث لانه فرق بين ما يفيد النظر وبين ما هو حاصل بالنظر فان الاول نظري لانه ما له
حيلة النظر والثاني بديهي لانه ليس النظر الا جد فاعرفه انت ان لم فانه ربما يكتفي
بالاشارة فيعنون ويشك عقول العباد فان لم ترض بذلك فقد نشك منها اهل الحاجة
فان زعموا انه معارضة للقدح سقط لا حاجة لهم الى ذلك في كلامهم الا يقولوا انه لا
الحارثة افادة النظر مطلقا انما النزاع في افادته اليقين والمنع بانه يستدل لا اثبات
عدم الافادة لا على وجه اليقين وقولنا ولا يفيد فلا يكون معارضة يرد عليه

عليه ان افادة الالزام لا يتأتى في الفاسد نقد والحجج الالزامية شائعة في الكتب
والقول بعدم افادة تعقل في ذلك لا نقول بانه معارضة للفاسد بالفاسد اعتراف
بفساد المعارض والخصم غير معترف بفساد دليله فيصح للمعارضة والالزام وايضا
دليل سيلزم نقيض نتيجة كيف يصلح للالزام ثم ما يوجب كون هذا الدليل فاسدا
يوجب كون دليل الخصم باطلا في اثبات النظر بالنظر فيكون معارضة للفاسد الذي يجب
ان يعترف بفساده بالفاسد فيصلح للالزام لكن مقصودا سماء غاية ابداء الكلام ثم
والاحكام بالاجزاء ينبغي ان تأتي قوله فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا
لم يقع فيه خلاف وليس كذلك قولنا الواحد نصف الاثنين لا يخفى ان قوله كما في قولنا
ان متعلق تقوله لم يقع فيه خلاف في الحق تقديم على قوله وليس كذلك وجعل قيد المنع دون
نقل ليس فيه دقة وتحقق وان كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر المراد يلزم اثبات
افادة النظر يتوقف على افادة النظر فان اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم الجزئي
من فروع هذه الكلية المتوقفة على معرفتها يستلزم الدور والقول بان المنع انه يلزم
هذه الكلية بالنظر الجزئي اثبات هذه النظر الجزئية بعد اثبات النظر الكلي هو
بعينه اثبات كل جزئي جزئي تحته ومن جملة ما تحته هذه النظر الجزئي فالمراد يلزم الدور
لزوما ظاهرا وهو توقف الشيء على نفسه لا من حيث موجبه قوله قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف
لخفاء تحته ونوع الخلاف في الضروري المقابل للكسبي فانا وجه الجواب الذي ذكر
في الضروري وقد وقع لزوم عدم اطلاق على تقدير ومنع الاختصاص في الضروري
والنظري على تقدير آخر هذا ويكفي في سند المنع تفاوت العقول سواء كان فطريا او
عارضيا ويستدل الى تأثره وشهادة الاخبار ينبغي ان اثبات التفاوت

دون التفاوت الفطري فان قلت الاستدلال في ثبوت افادة النظر فلئن لم يرد بالا
ستدلال ما يتوقف على النظر كانه قال باعتبار دلالة الدليل آخر على انه يصح ان يكون اتفاق
العقلاء وشهادة الاخبار عاما والاستدلال بالدليل ما لبعض الفلاسفة المعترضين
بان الاستدلال في غير الاكثر قوله والنظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر حيث
الجواب عنه بوجهين احدهما ان النظر قد ثبت بنظر المخصوص لا يعبر عنه بالنظر بديهيا
لا نظري قولنا كل صحيح يفيد العلم لا يستلزم نظرية قولنا هذا النظر صحيح يفيد للعلم
ولا يتوقف الجواب على نفي التعبير بالنظر ويمكن دفع الجوابين في تقرير الشارح بان
يقال المراد بقوله يعبر عنه بالنظر انه لا يعبر عنه بالنظر العام الذي هو عنوان الكلية
بل لا يعبر عنه بالنظر اصلا ويعبر بهذا النظر ولا يخفى ان المثال المذكور اعتبر فيه
نظريا والذي يكين للقول وليس ذلك لخصوصية هذا النظر معنى فلا بد من حمل قوله لا يعبر عنه
بالنظر على عدم التعبير في الوجه الكلي لانشغال الذهن اعتبار دين ادرجا فيه على
ان المنقطع النظر عن كونه نظرا واقع في الاستدلال على افادة النظر نظرا وهناك
لوحظ الواقع في دليل حدوث العالم من حيث انه في شرح المواقف فان قيل هذه
الشبهة انما يدل على امتناع العلم بكون النظر مفيدا لا على انتفاء صدقه لجواز ان يكون
صادقا في نفسه معلومة الصدق لكن لا نعلم بها بل يتبع العلم بصدقها فالمنكر يدعي
انتفاء معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء صدقها او بانتفاء العلم بها او لا يخفى
ان محصل الجواب اخراج منكر افادة النظر الى التوقف في افادة النظر الى التوقف
في الافادة وذلك بعيد جدا لا يساعده السياق اصلا ولا حاجة اليه لان محصل
الشبهة هو النقض الاجمالي للدليل المثبت افادة النظر بانه لو تم بجميع مقدماته

ثم تحقق الدور واما بيان ان المدعى ليس مما ثبت بالدليل ثم ما عسى ان يقال الدعوى
بديهية والمذكورة في صورة الدليل تنبيه ولا يجوز فيه النقض او نقول محصل الشبهة
ان المدعى مما يمتنع العلم به فلو كان الدليل بجميع مقدماته صحيحا لزم العلم بما يمتنع العلم
به قوله فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائط مفيدا للعلم اشارة الى ان الدعوى كلية كما
حققنا ان المدعى لا مهملة كما زعم الامام فانها قليلة الجدوى قوله وتحقيق هذا المنع
زيادة تفصيل يليق بهذا الكتاب لعله اشارة الى تفصيل ذكره الشيخ ابو علي سينا في دفع
دور اورده الشيخ ابو سعيد بناء الى اخر اله الشكل الاول او الى ما يقال في دفع الدور
ان معنى اثبات الحكم استفادة العلم به فما لا يلزم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم لا
خلل فيه او الى ما ذكر به في شرح المقاصد قوله وما ثبت الى منها العلم الثابت بالعقل جعل
الى العلم الثابت بالعقل وكلمة من بيانية وجعل الظهر الى العقل وكلمة من ابتدائية اصح اذ
ما ثبت من اجل العقل دون الخبر والحس بالنسبة الى المدلول الذي وجد من غير احتياج
الى العكس بخصوص وذلك لم يدخل فيه الحس وما حصل بالخبر وما حصل بالحس والتجربة فان كل
ذلك مما يتعلق بكون العقل من الحس والخبر فهو خارج من المقسم فمن قال انه ولد من غير حاجة
تنبيه ثم تعريفه لذلك في تعقد قصر نظره ولا يجب هو ان الموجب على تعريف الضروري ولا يحتاج
الى ان يقال ذكر الحكم على سبيل التمثيل ونزله من غير احتياج الى السبب ثم يعنى قيدا باقتباسها
حصل ماخذ ودل على الكتاب مقصود داخل في هذا الضروري وليس المراد بالضروري الا الله ولما كان
يوهم بعض العبارة قوله ان الضروري والاكتسابي لا يخصان ما ثبت بالعقل فلا وجه
للتخصيص ويمكن ان يجعل بيان المقسم لما ثبت مع العلم بعد استيفاء الاسباب ويكون قوله
وما ثبت بالاستدلال دفعت بان يكون ذكر الاستدلال لخصوصه ولا يدفع توجه الشارح

ايضا من جهة ذكر الاسنين لكل فارح جاز خروج التمثيل والا لو رد التصور النظري وجعل
المقصود ذكر الجزئي الكلية التصور بعيد عن الاعتبار كالعلم بان كل شي اعظم
من جزئه الكل المجموعي بقرينة الاضافة الى المعرفة فان الافرادي لا يضاف الا الى النكرة
ولذا قيل كل الرمان ماكول صادق بخلاف كل رمان ماكول والشي عبارة عن نفس الكل
وحمله على الجزء يابى عنه قوله من جزئه اذ المطرح منه او من الشي والحكم لا يتم الا في كل جزء
لها مقدار ولو جعل المحكوم به ازيد يعم الكل ولا يكفي تخصيص الكل بماله مقدار وماله
مقدار اذا اخذ مع وصف فهو كماله مقدار وليس اعظم من جزئه بل لابد ان يراد كل ما لهم
من اجزاء لكل منها مقدار فانه لابد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شي فيه
انه يتوقف على تصور الشي فكيف لا يتوقف على شي الا ان يقال المراد بالكل كل شي والاسم عوض
عن المضاف اليه وكذا الكلام في الجزء بعينه ان المذكور في القضية جزء ولا بد فيه
انه لابد من تصور معنى من وان القضية لو كانت كلية لابد من تصور السور من افراد
وانقسام الافراد بمفهوم الكل ولو كانت مهملة لابد من تصور الافراد والاتصاف لعله
لابد من حيثية الموضوع من منه خطة لان اعتبره النحويون ومعزل عن اعتبارها المنطقيين
واما حديث انه لابد من التصور النسبة ايضا فمشهور تكلف الجواب عنه وينبغي ان يقال التوضيح
بتصور ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا فلا يكون اعظم من الكل
فمفهوم تصور معنى الكل والجزء بيد انه قد يتصور جزء بعينه اعظم من الكل ولو جعل [illegible]
بعض قد يصير لها اشبه واما انه [illegible] المعتبر عدم تصور معنى الكل والجزء دون [illegible]
معنى الاعظم ففيه خفاء ولا يتجه انه يكفي عدم تصور واحد منها ولا يجب عدم تصور شي منها
لا يمكن تصور احدها بدون الاخر على ان جعل المعيار على عدم تصور واحد منها ايضا





غاية الامر انه اراد المغالطة في كون جزء الانسان يكون اعظم من جملته كله فوقف مما
فوضع كله في وقت مما موضع كله في زمان عظم الجزء اقول كما اذا رأى نارا فعلم ان لها دخانا
لا مع لكون الدخان للنار لان كونه معلولا له وليس معلولا للنار ذلك بل وجود الدخان
ثبت قط العلية والمعلولية فالصواب فعلم وجود الدخان وكذا قوله وكما اذا رأى دخانا
فعلم ان لها نارا علما بعض المنتج والصحيح فعلم ان هناك نارا ولا حاجة الى التقييد
رؤية النار بعدم رؤية الدخان وان لم يكن هناك علم مستدل لان المثال رؤية النار
المنتج للعلم بالدخان وهذا لا يتصور مع رؤية الدخان وكذا المثال رؤية الدخان
المستلزم للعلم بالنار وهذه لا توجد مع رؤية النار اقول وهو مباشرة الاسباب بالاختيار
يقال اراد مباشرة الاسباب في الجملة بالاختيار فان ذلك كان مباشرة البعض بلا اختيار
وفيه مخالفة صاحب المواقف حيث شرط مباشرة جميع الاسباب بالاختيار ومن هنا جعل
جميع الحيوانات ضرورية تجدد فان رح حيث جعل الابصار مثلا كسبيا ويمكن ان يكون
منشأ الحذق ان القول بوجود الاسباب في الحيوانات لا نعرف [illegible] حصلت وكيف حصلت
كما ادعاه صاحب المواقف قول بلا دليل بل اضعف من القول بوجود الحواس الباطنة التي
بالانكار احق من الحواس الباطنة فان القول بها لا يوافق مسلك المتكلمين بقوله فان
صاحب المواقف ان النظريات زعم الكسبي بالاتفاق وكون النظريات اخص انما هو بحسب المفهوم
بناء على جواز اختيار حصول النظر واما بحسب الواقع فلا طريق اختيار با حصول النظريات
الالهام والتعليم غير اختياري بين والتصفية فلما لها طاقة البشر الحرج يكفي في الحيات
على هامير [illegible] ان تم ما ذكره من تحقق المذهب فلا يتم ما ذكره ان رح وينهدم بالكلية

قوله وقد يقال في مقابلة الاستدلالي يعني لا بخصوصه بل لكونه نظريا اذ النظري في
مقابلة الضروري مقابل للنظري لا بخصوص الاستدلالي اقول فمن هنا يظن جعل بعضهم العلم
الحاصل بالحواس اكتسابيا لكن انما يكون مبنيا على جعل اكتسابيا لكان امر يدرك نوع وفيه بحث
وكيف بحث ومبني جعله ضروريا الاعتراف بها وان يكون المبني الاكتفاء بالاختيار
في بعض اسبابه وعدمه والالتزام والاختيار في الجميع قوله فظهر ان لا تناقض في كلام
صاحب البداية نعم وجه التناقض انه جعل ما يحصل بالعقل من قسم الاكتسابي ثم قسمه الى الضروري
فجعل بعضه ضروريا فجعل بعض ما يحصل بالعقل ضروريا وبعضه ليس ضروريا ويستفاد توهم
التناقض بان قسم الاكتسابي ما يحصل بمباشرة الاسباب والمنقسم الى الضروري الحاصل بنظر العقل
وذلك في اعم من الاول وبعده ايضا انه لما فسر الضروري في الموضعين بمعنيين لم يبق
التناقض بحاله فنفوذ وجه التناقض تغير التناقض بمعنيين فمعنى الغير يقتضي احدهما
سلب الضرورية عن بعضهما او جب الاخر ضروريته ولا دفع له سوى ما ذكره الشارح
من ان للضروري معنيين هذا او التقسيم الحاصر في الضروري والاستدلالي للعلم بمعنى اليقين
لا العلم مطلقا لبقاء التصور النظري وكذا لا يراد بالاستدلالي الاستدلالي وغيره
تامل والمراد بأول النظر ما فيه نوع من خفاء تفكر بلا يخرج عن تعريف الضروري غير الاوليات
وذلك يبقى خارجا عن التقسيم قوله والالهام المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض وقد
يراد من الخبر ليخرج الوسوسة ويمكن ان يقال لتنفع عنه لانه لا قال من الله فنفي انه المؤثر
والكلام معنونه بطريق الفيض يخرج الوسوسة فانه ليس القاء بطريق الفيض بل القاء الذي
يلازمه سببه ما شاء من الشيطان وقيد الالهام بالمفسر لان الالهام بمعنى الاعلام وهو اعم



الا ثم يكون سببا عند اهل الحق لكنه راجع الى الخبر الصادق فلا يرد به الاعتراض
على حصر الاسباب في الثلثة فيدل انحصر سبب العلم لعامة الخلق وهو ليس بسبب كذلك
اتفاقا فان قيل اريد نفي السببية مطلقا اذ الكلام في الاسباب الظاهرة العادية للعلم
الا الالهام ومن السبب الحقيقي بدون توسط سبب ظاهر سوى العقل قوله الا انه حاول التنبيه
على ان المراد بالعلم والمعرفة واحد ولكن هذا التنبيه بانا نأخذ في مفعوله الثاني الذي
ليس ادنى مفعوله العلم وفيه وقد يخص المعرفة بالعلم المسبوق بالجهل وقد يخص بالثاني من
ادراكين يتخلل بينهما جهل قوله الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له ويمكن ان يقال لا
محالة لا نكار ان الالهام يكون سببا للادراك انما النزاع في انه هل به العلم الحاصل به
وثوق ام لا فالنزاع يرجع الى انه هل يعرف به صحة المعلوم ومطابقته للواقع اولا فبينه
بادراج الصحة على ان نفي السببية ليس لانه لا يكون سببا للادراك بل لانه لا يكون سببا
لمعرفة صحة المدرك وكان تخصيص وقوعه في حيز سببا انما وقع في فصل نبوة كانت بالرؤيا وقوله يصلح
للالزام على الغير وان لا يصلح لان احد التفسيرين كاف وكلمة قد في قوله قد يحصل
به العلم مختبولة للتقليل وان قد يرد ان الكلام في سبب العلم لعامة الخلق وفي كون
التواتر صالحا للالزام على الغير نظر لانه ما حصل فيه العلم للغير لا يقول بحصول العلم من
هذا العدد ثم من شرط عددا خاصا يصلح للالزام الغير والتوضيح للواحد العدد لا
حاجة اليه لان سبق العلم يشمل الظن وان اراد بتقليل المجتهد خبر المجتهد المعتقد فانه يفيد
الاعتقاد والجازم لانه يقبل الزوال وقوله فكان اراد بالعلم ما لا يشملها يعني كانه
اراد بالعلم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض لا صفة يتجلى بها المذكور لمن قام هي به
على عكس حقيقتها لانه في مقام تعريف العلم وانما قال كان لاحتمال ان يكون العلم عاما

قوله للالزام

ما وتخصيص الاسباب بالاسباب المعلقة بها فمن قال كلمة هي كان تغير صفته كان غفل وقوله
وان فقد وجه يرجه فلا وجه لما ذكره بناء فقولنا كان قيل في العالم تعريض على ثبوت
حقائق الاشياء وتحقق العلم بها وكون العقل بالنظر في الدليل سببا للعلم اذ لو انتفى
احدهما لما صح الحكم بحدوث العالم والاستدلال عليه وفي تعريفه بما سوى الله تعالى من الموجودات
مما يعلم به الصانع ابحاث الاول ان المراد بكلمة ما ان كان شيئا فلا يصح استثناء الله تعالى
وان كان كل شيء لا يصح في مقام التعريف لان التعريف للمفهوم لا للافراد فالعبارة
الصحيحة ما كان غير الله تعالى الثاني ان المراد بكلمة ما ان كان شيئا ما يتناول الا الخاص
وذلك لا يعلم ولو كان المراد الجنس على ما حقق لم يصح استثناء الله تعالى لعدم دخوله
تحت الجنس ويمكن اختيار ان المراد وتحقق من الموجودات على معنى اجناس الموجودات
فيخرج به الاختصاص لكنه يكون في التعريف جنس من الموجودات وفي ذكره ما سوى الله
اطالة الثالث ما قيل ان قوله مما يعلم به الصانع مما لا فائدة فيه واجيب عنه بان
زايد على التعريف اي من باب التنبيه والاحسن ان يقال العالم اسم لاجناس الموجودات
لا مطلقا بل من حيث انها يعلم به الصانع وان يقال هو لاخراج الصفات من غير حاجة
الى الانتهاء على ان الصفة ليست غير الذات وذلك لاخراج مجموع الواجب والممكن من غير حاجة
الى التمسك بان الكل ليس غير الجزء وذلك لاخراج جميع الصفات والممكنات لانها غير الذات
لانها ليست بصفات ولو لم يخرج لم يصح ان العالم بجميع اجزائه محدث الرابع ان العالم
كما يصدق على كل جنس من الموجودات يصدق على جميع الاجناس من حيث المجموع وهذا الفرد
ايضا مندرج على سبيل البدل اذ جميع ما سوى الله من الموجودات يتبدل بزيادة كل موجود
والمص اراد هذا الفرد بقرينة قوله بجميع اجزائه محدث وانما فصله لزيادة التنبيه في

في الاستدلال على ابطال التسلسل فيثبت وجود الله تعالى معنوا لكان ذات رحمه باطلة
اولا ويرد عليه الحكم قد مر بعض العالم يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض فينبغي
تخصيص العالم بالاجناس وعدم تعميمه بحيث يشمل ذوي العلم وغيره دفعا لتوهم ما يخرجه
لكنه من كونه اسما لذوي العلم من الملك والجن والانس دون ما يتم الاستدلال بالعالم
بهذا المعنى على وجود الواجب مع لو قال العالم الاعيان لكان انسب لقوله عالم الاعراض
ومن قال لو قال العالم الجواهر الفردة ايضا لكان اولى لم يعرف انه لو قال لكن لكان مخصصا بالجواهر
الفردة بمقتضى عرفهم مع انه لا يظهر فائدة لشمول الجواهر الفردة وقوله فيخرج صفات
الله تعالى يعني به عند الاشاعرة لانها غير الذات عند المعتزلة وخروجها موقوف
على ذكر قوله من الموجودات اذ لا وجود للصفات عندهم ومما ينبغي ان يتنبه عليه
ان خروج الصفات المخصصة من اعتبار الجنس في التعريف من غير حاجة الى التمسك
بانها ليست غير الذات وانما الحاجة لاخراج جنس الصفة قوله من السموات وما فوقها
وما تحتها لم يجمع الارض اتباعا لكلام الله تعالى من جمع السموات وافراد الارض وما
فيها وما عليها نفس لم يقصد ههنا الاجزاء في التفصيل بل فصل البعض وترك
البعض اعتمادا على سهولة تفصيل الباقي فلا يرد انه خرج اعراض السموات والارض
ولا يجاب بدخول اعراض السموات في قوله وما فيها لانه ان اعتبار ان يكون بمعنى تحقق
موضوعها للعرض واما ان يكون بمعنى مخصص المكان والجمع بين المعنيين لا يصح قوله اي مخرج
من العدم الى الوجود للمحدث تعريفان احدهما الخروج من العدم الى الوجود وهو حقيقة
الا باعتبار رجعة للموجود فالانسب حمل المحدث على العالم عليه على المعنى الاول فلهذا افسد
ثم فسر الاخراج من العدم الى الوجود بانه كان معدوما فوجد اشارة الى ان المقصود

من ان خراج منها العدم الى الوجود دفعة مجازي والان العدم ليس محله ولا الوجود
حتى يخرج منه شيء الى الوجود والى ان لا واسطة بين الوجود والعدم كما قيل ان زمان
الخروج منها العدم الى الوجود غير زمان الوجود والعدم فتنبه وقدم العناصر موادها
وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة برية في صفها بصورتها الجسمية نوعها
بمعنى انها لم تخل قط عن صورة جسمية وصورة الجسمية هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف
الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون كل منهما مستمر الوجود بتعاقب افراده ذلك وانكر
واما الصورة النوعية ففي جنسها وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها
النوعية باسرها بل لا بد ان يكون معها واحد منها لكن هذه الصورة مشاركة في جنسها
دون ماهيتها النوعية فيكون مستمر الوجود بتعاقب افراده ولا امتناع في بعض
الصور النوعية العنصرية كان يكون نوع النار حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب افراده
الشخصية ان يكون حصوله من عنصر اخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع ايضا
في عدم ازليته كذلك عندهم ولا في استمرار انواع المركبات في ضمن افرادها المتعاقبة بلا
نهاية وانت ادرى فيه هذا ظهر لك ان ما وقع بعض المحشي في هذا المقام من ان
المشهور ان الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى يجوز احدوث نوع النار
مثلا لكن يشكل ببقاء صور الاسطقسات الموجودة بالذات في امزجة المواليد
القديمة بالنوع فكان ان يرجع الى هذا واراد النوع الاضافي فهذا على انه
لا اشكال ببقاء الصور المذكورة لان المدعى انه لا امتناع في عدم قدم بعض
الصور النوعية ولم يكن ذلك لا امتناع في عدم قدم المواليد وفي ثبوت نوع من المواليد
بالنوع وعدمه بحث وان ارادة النوع الاضافي انما ينفع لو كان للصور النوعية

عينية جنس تحت جنس ومما يعجب به انه قيل ان الذوات متميزة بالعقد به باللزوم انما قد ينشأ
بسبب عدم خلو المادة عن نوع ولم يعرف قد به بالتخصيص بمعنى المعنى انتهى
لانه اعم من جزء العالم لان العالم اذا ليس بعين قائما تاما قائم بذاته وان لم يكن متميزا عينيا
ولذا العرض فالعالم يتميز بذاته وان لم يكن العرض للشخص عرضا وهذا الذي قد يدل دليل
اخص وقوله وكل منها حادث كبرى لقول المص فهو اعيان واعراض فيظهر الدليل هكذا ان
العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منهما حادث ولا يخفى انه غير منتج لتخلف الانتاج
في قولنا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منها جزء للعالم لانه لا ينتج ان العالم
جزء للعالم فينبغي ان يؤول بانه اريد ان كل جزء للعالم اما عين او عرض والعين حادث
والعرض حادث ينتج ان كل جزء للعالم فهو حادث وقوله فان قام بذاته فهو عين يصدق
على المركب في الجسم ولم تتعرض بيانه في ركبه لقوله ولم يتعرض له المص انه لم يتعرض للبسائط
لانه لم يتعرض للمبين لانه يتبين في كبرى مطوية فيكون مما تعرض له وكون المختص معصوما
على المسائل بكونه قوله اذ هو اعيان واعراض الا انه جعل العقد حاملا للحادق انادي
بالمعلوم والفقه لاحد وفاء يكفي بيانا انه على مرتبة في المتوضح له وقوله دون الدوام
يفيد ان القصر على الاول والمحق نفي المتوضح للثاني قوله فان الاعيان في حال الممكن يحدد بالافراد
الممكن لان التنويع انما هو للمفهوم لا للافراد فان الاعيان جزء عن الافراد
ونقل باداة التنويع من الجهة الى الافراد وجعل ما عبارة عن الممكن ليخرج الواجب
اما كون الاعيان قسما من العالم فيصح قرينة على جعل ما عبارة عن الممكن
لان الممكن اعم من العالم لشموله صفات الواجب لذاته دون العالم فالصحيح جعل ما عبارة
عن جزء من العالم بقرينة جعله من اجزاء العالم وذلك انه جعله عبارة عن الحدوث

بعرضيته سبق ان العالم بجميع اجزائه محتاج الى مؤثر وانا نقول لا حاجة الى تقييد حالة خارجه
الواجب عند المشهور لان القيام بذاته بمعنى ذكره جار عند المتكلمين في حق الواجب
لان القيام بذاته انما يكون بهذا المعنى بعد المعتقد الى الممكن والحادث او جزء
العالم وبعد ابطال التداخل ومعنى قيامه بذاته لم يتصل بمعنى القيام بذاته وفيه
ما فيه قيل تعريف العين يصدق على المركب منهما وعلى ما قيل بكل من القسمين
انه ليس بعين هنا وفيه ان تحيز هذا المركب بعين تحيزات اجزائه وبعضها تابع لتحيز
ذات وبعضها ليس بتابع لتحيز الجوهر والمجموع بالنعت لا غير تابع فيما ان معنى التعريفات
العين نوع واحد من الممكن وهو امر اجتماع القسمين حولا ومعنى قيامه بذاته عند
المتكلمين ان تحيزه بنفسه المشهور التحيز بالذات تحيزات زائدة الى التحيز ومعنى التحيز
بالذات ان يكون مشارا اليه اشارة حسية بالذات بانه هنا او هناك ولا يلزم كون
التحيز معلول التحيز شيء آخر حتى يرد ان تحيز العين الكل فانه بحيزه تابع ومعلول لتحيزات
الاجزاء كما ان الكل معلول الاجزاء ولعل المتكلمين خالفوا الفلاسفة في تعريف
القيام بالذات لان التحيز الصفات القديمة عن العرض كما شاع عن اطلاق العرض
عليها ولم يحترزوا عن خروج صفات المجردات الحادثة عن تعريف العرض لعدم
قولهم بوجود مجرد حادث واما المتاخرون من معظم القائلين بمجرد النفس
فيشكل تعريف العين عندهم بعين المجرد وكذا تعريف العرض يشكل بخروج اعراضها
ولم يشكل على الحكماء دخول الصفات القديمة في تعريف العرض لانهم لا يقولون
بها الا ان محله الذي يقوم به اللازم لتعريف العرض ان تحيزه تابع لتحيز غيره ان يفسر الموضوع
بالمتبوع في التحيز واما قيد الذي يقومه في تعريفهم للموضوع فلاخراج الهيولى





لا عن تعريف الموضوع على ان الحكيم وعلى مذهب المتكلمين لا يصح ان يكون في اي خارج
الهيولى الا انه لا يعترفون بوجود الهيولى خارج المكان قوله ومعنى وجود العرض
في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع قف ومعنا فيما
بينهم ان معنى وجود العرض وكذا ان يكون وجوده هو وجوده في الموضوع
وفسرت بان معناها عدم تمايز الوجودين في الاشارة الحسية وان رجح
جعل الاتحاد حقيقيا ورد بانه يصح انه وجد العرض فقام بالمحل ففيه
تخلل الفاء يشهد بالمغايرة وبان امكان ثبوت الشيء في نفسه عين امكان ثبوته
لغيره هذا وتتجه ايضا انه لو كان وجود العرض بعينه والقيام بالغير لكان كلاهما
اعتباريا قائما بالغير ايضا واما قوله ولهذا امتنع ان ينتقل عنه فيدل ان
امتناع الانتقال لانه قائم بالمحل فلو انتقل فاما ان يقوم بالمحل الاخر فيلزم
تحصيل الحاصل واما ان لا يقوم فلا يتحقق وجوده الا بالمحل يقوم به ويتعين
تشخص بالمحل قوله يخالف وجود الجسم في الحيز قال بعض المحققين في شرح الاشارات
اعلم ان المكان عند القائلين بالحيز غير الحيز ولكن لا ان المكان عندهم قريب من
مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد عندهم
ما يمنعه من الحركة ميلا واما الحيز فهو الفراغ المتوهم المشغول بالجسم الذي لو لم يشغله
لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما عند جمهور الحكماء فهما واحد وهو السطح
الباطن من الحاوي للمحوي انتهى وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته انه لم يحل
معنى قيامه بذاته كما قال في تعيين المعنى عند المتكلمين اشارة الى ان معناه عندهم
قول مشترك شامل للواجب والممكن يختلف معناه عند المتكلمين فان معنى قيام



الواجب بذاته عندهم غير معقول قيامه كما بل انه قوله ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه
به ان المراد بضرورة الاول نقيضا وضرورة نقيضا اما بان تحققنا فى او التركيب برقة
الضرورة فانه يصح نقيضا بالتركيب فيتعال ذو وضرورة الثانى ان يراد بالجزء ربما لبنا ويقوله
اختصاصه بالمحل المقوم للاثر وهو بعيد قوله وهو العالم قيامه بذاته منها العالم
اشارة الى ان الضمير راجع الى الاعيان والتذكير نظرا الى انه مذكر فى المعنى واشار
فيه الى توجيه آخر لكلمة منها فى تعريف الاعيان مع ما ذكره وهو جعل عبارة عن جزء
من العالم والمراد بالجزء قوله اما مركب منه جزئين الى الذى لا يتجزى وبيان ذلك قوله
وهو الجوهر بانه يحتمل التعيين المركب من جزئين فلذا يقع فى الجسم كما ان اقل المركب
الجوهر فيختص بالجوهر وهو كان المناسب وهو كالجسم كما قيل فى ان المركب كالجوهر واعـ
واعتذر بان اعتراف كثير بوجود الجوهر جعل احتمال الجزء قويا ما صححه الله لتعيين
اليه خلاف المركب من جزئين فانه احتمال ضعيف اعلم ان الجسم عند الاشاعرة هو الجوهر
القابل للقسمة ولو فى جهة واحدة وعند المعتزلة هو القابل للقسمة الى الجهات
الثلث فقال الجبائى لابد لتلك القسمة من ثمانية اجزاء وقال العلاف من ستة وقال
صاحب المواقف واخره انه يكفى اربعة اجزاء واما القائل بانه يكفى ثلثة اجزاء فلم نعرف
عليه قوله وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح اه هذا اشارة الى قول المواقف
النزاع لفظى راجع الى اللغة لانه لا فرق بين اللغة والاصطلاح بل فى مراده بالا
صطلاح اعم بل لا ان مراد المواقف ان هذا النزاع من مباحث اللفظ متعلق باللغة
وله وخلاصته فى تحقيق المعانى التى هى من وظائف العلم ومراده ان النزاع ليس لفظيا
فلا يكون فى تحقيق نزاع بل يكون اصطلاحات مختلفة لا منافاة بينها بل النزاع بعد

بعد الانتفاء في ان معنى الجزء في اللغة واحد في انه هو المعنى ما هو بل هو معنى
لا يوجب الابعاد حتى يتحقق الجسم بجوهرين او بمنع تحقق الابعاد بعد الاتفاق
جماعة في انه لا تتحقق الابعاد بل تنتفي الابعاد ومن تجويز اشتراط التقاطع على
زوايا قائمة حتى يتصور تحقق ثلثة اجزاء او بشرط التقاطع كذلك وبعد اشتراط
التقاطع كذلك هل يمكن ان يتحقق باقل من ثمانية اجزاء اولا قوله بانه يقال لاحد
الجسمين يعني المادين اذا زيد عليه جزء واحد انه اجسم من الاخر فلولا ان
مجرد التركيب كان في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد في الجسمية لانه زيد
ممنوعة لان الوصف بالزيادة في الجسمية انما يكون بعد تحققها سواء كان
امرا حاصلا بمجرد التركيب او مشروطا بعدة اجزاء فانه بعد اشتراط عدة من
من الاجزاء وتحققها يجعل لها الجسمية بزيادة جزء يقدر الاجزاء المحتوية
على هذا العدد فيزيد الجسمية على ان في اطلاق الجسم في اللغة بزيادة جزء بحيث
لا يبين قدر الحجم ساعتئذ في النظر اللغة قوله والكلام في الجسم الذي هو اسم
لا صفة يعني انه لا فائدة في قوله الذي هو اسم لا صفة لانه ليس الجسم الا اسما وفي
نظره بحث لان الجسم ماخوذ من الجسامة والمعاني اللغوية تكون مرعية في الالفاظ
المنقولة فالاحتجاج بان الائتلاف بمجرد التركيب في الجسمية يناسب الاسم مناسبة
تامة دون غيره فيه انه لا يرجح قوله يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا
ولا وهما ولا فرضا لا يخفى انه يعلم ما فسر الجوهر بالجزء الذي لا يتجزى كما في المتن
تفسير الجزء الذي لا يتجزى وتوضيحه لا تفسير الجوهر الا ان يقال بناء على ان
تفسير الجوهر بالجزء الذي لا يتجزى تفسير بالمبهم المحتاج الى التفسير وقطع باللفظ

فان قيل المفسر الجوهر بما هو الكلي ويقال في قول الشارح وهو الجزء الذي لا يتجزى
على بيان انحصار الجوهر في الخمسة الاضافية والوحدة انما هي للماهية واحد في الثاني
وبين المقابلة للقسمة الى جهة المكان الى ما يقبلها لا فعل الفصل في محل بالقسمة
بالقطع وهي القسمة بالالة النافذة في المنقسم والقسمة بالكسر ما يقابلها
وقد يفرق بين الوهمية والفرضية بان الوهمية ما يفرضه الوهم جزئيا والفرضية
ما يفرضه العقل كليا وكلاهما لم ان الشارح منع عليه او يكون بسبب حامل عليه كالقتله في عرض
ضمني قارين الى منقسمين في محلها لا بالانفكاك كالسواد والبياض في الجسم
الابلق او غير قارين الى منقسمين في محلهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيرهما
كما سبق او محاذيا فلا يتوهم البعض ان القسمة الوهمية توجب الخلل في شيء
من الانفكاكية التي توجب الانفصال في الخارج والمتخلف فيه ثم الفرض اما يتبع
التقدير فالمراد بنفي الفرض المطابق والا فمنع يمنع التقدير بشيء واما يتبع الجوهر
كما عرفته في تعريف الكلي والجزء انه لم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع او تنبيها
على وروده فيقال لا وجه لاحترازه عن ورود المنع هاهنا دون قوله وهو الجسم مع انه متوجه
عليه المنع باحتمال جسم مركب من جواهر لا تتجزى او من مادي ومجرد ويجاب بان هذا المنع
اقوى لانه يستند الى ما ثبت من العقل داخل في منع قوله وهو الجوهر لانه يستند
الى مجرد احتمال عقلي ويرد ان قوله كالجوهر ايضا عما يبتني عليه المنع لانه مما يقتل على
بطلانه الا ان يقال انه في صورة المثال الذي لا مناقشة فيه للمحصلين
نعم انه لا بد من دعوى المبرهن واثباته حتى يتم حدوث العالم بجميع اجزائه ويثبت
المحدث الواجب فلا مفر الى الدعوى مخافة ورود المنع وان هذا المنع



المنع وان يئدا المنع كان متوجها على صحبه العالم في الاعيان والاعراض اذ
العين ما يتحيز بنفسه والعرض ما يتحيز تابعا لتحيز الغير ولم يجز بعضه في الموجب
للاحتراز عنها قوله بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس
المجردة فيه انه لا حاجة الى نفي ثبوت العقول والنفوس المجردة حصر العين الغير المركب
في الجوهر اذ العين هو المتحيز بالاصالة وليستا العقول والنفوس متحيزات
قوله وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد لا يمكن وجوده اذ في امكان
وجوده اختلال ثبوت الهيولى والصورة وقوله واقوى ادلة اثبات الجزء
فيعترض بانه مخالف للرازي حيث حكم بان اقواها الاستدلال بالحركة وتحقيق
ساحة البيان هنا عن الكشف عن جلية الحال والسطح مقيد بانه مستو لدفع
ان رح عنه وكذا قيد الخط المستقيم لان الدائرة وكانه ترك الشارح لان
مطابق الخطابيات الكرة وكما يلزم من الدليل وجود الخط المستقيم يلزم وجود مطلق
الخط فمن اصح كله م الشارح بتقييد الخط المستقيم يستدل بانه الذي لزم
من الدليل لم يات الا بالتطويل وقد ترك الشارح بعضا من هذا الدليل
وهو انه لو ماسته بالكرة من جزئين لكان فيها سطح لان التماس بالجزئين لا تم
لا محالة فوجود الخط لازم البتة فما حاجة الى حديث السطح والقائل ان يمنع
امكان وضع الكرة الحقيقية على السطح المستوي لانه يستلزم ثبوت الجزء والجزء
ح واوردوا منع ثلثة مع امكان كرة الحقيقية ومنع امكان السطح المستوي
ومنع وجود موضع التماس ودفعت والمقام لا يحتمل قوله واشهرها عند المشايخ
وجهان فيه مسامحة اذ ليس كل من الوجهين اشهر الوجوه فاعرفه قوله

لم يكن الحد ولا اصلا عملا الجبل وللزوم سلسلة غير متناهية في كل جسم ولكن ان تبطل
انقسام المعين لا الى نهاية ببرهان التطبيق قوله وفي ذلك انما يتم برهان المتناهي وجود ذلك
لانه اذا كان غير متناه يكون اكثر من غير متناه فيبطل عدم تناهيهما ببرهان التطبيق وبهذا
اندفع ما يقال ان العقل جازم بان جميع الاعداد اكثر من ما بعد العشرة منها وكذلك
معلومات الله تعالى اكثر من مقدوراته ثم لو نوقش في جريان برهان التطبيق في امثال ذلك لما
كان له وجه والكل ضعيف فيرد ما قاله صاحب المواقف بعض ذلك الخ وان كان يمكن
عن الجواب بحيث لا يفيد للمنصف اقناع وطمأنينة باطن ولو جعل متناهيا والضعف الى حد
كان اردأ بلغ قوله اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة فان قلت انه كان لا نقطة
في الكرة لا نقطة فيها عند الحكيم لان نهايتها سطح واحد غير منقسم والنقطة نهاية الخط
قلت كما لا نقطة فيها لا جزء لا يتجزى فيها فلما استدل بوضع الكرة على السطح على ثبوت الجزء
اتجه المنع بانه لا يلزم فيه الا وجود النقطة الفانية بالكرة لا وجود الجزء فله وجه لا يراد
انه لا نقطة في الكرة عند الحكيم ولا حاجة في دفعه الى ان النقطة يكون نهاية السطح الخارجي
عندهم على انه لا نفع في دفع ان لا نقطة في الكرة عندهم وقوله وهو لا يستلزم ثبوت الجزء
او رد لاستدلال المتكلمين على اثبات الجزء بثبوت النقطة من انها اما جوهر فيثبت
الجوهر الفرد واما عرض فلا بد له من محل غير منقسم فذلك المحل هو الجوهر قوله وليس فيها
اجتماع اجزاء ومنع لكون اجتماع اجزاء الجسم لان انه بانها متصل واحد في ذاته غير قابل
للافتراق وانما الافتراق المحسوس من اختلاط الحس فانه لا افتراق بل انعدام جسم واحد
وحدوث جسمين آخرين قوله لا فالخ الذي تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم قدرة
الله تعالى عليه ولا يعلم الجزء الذي امكن افتراقه وهما وفرضا وهذا الامكان لا يوجب الحوال

الدخول تحت القدرة وبهذا التقرير ظهر أن حاصل الوجه الثاني أن كل ممكن مقدور لله
تعالى فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية في كل مقدار واحد حتى يتجزى
إذ لو أمكن تجزيه لم يوجد الافتراقات الممكنة بعد ولا يتجه بهذا التقرير ما ذكره
الشارح بقوله كيف وإمكان التجزي فرضا ووهما لا ينافي وجود الافتراقات الممكنة
في نفس الأمر ويمكن دفع الوجه الأول بأن الافتراقات الغير المتناهية فيه بالفعل
والصغر والكبر منوطان بكثرة الأجزاء بالفعل وقلتها ودفع الثاني بأن الانتهاء
الغير المتناهية عندهم إلى الأجزاء المعقولة إذ لا يمكن تأليف المقدار من أجزاء لا تنقسم
فلو فرض إيجاد جميع الافتراقات الممكنة لم يكن الانقسام أمورا قابلة للقسمة وما
أورده على الوجه الثالث من أنه يجوز أن إمكان الجزء لا يقع وجوده والمدعى هو الوجود يمكن
دفعه بأنه إذا أمكن الجزء إخراج الهيولى من حيز الوجود إلى حيز الإمكان فيحكم بوجود
أبدع المتكلمين لا حاجة وأما أدلة النفي أيضا فلا تخلو عن ضعف فيه أن يرد
إلا أن أدلة النفي أقوى فتفطن وكفاك شاهدا على قوة النفي أنه لا يقدر العقل على
تعقل جسم يتركب من أمور لا حجم لشيء منها وجعله على قوله ولهذا مال الإمام الرازي
في هذه المسألة إلى التوقف لضعف أدلة الإثبات وعدم خلو أدلة النفي عن ضعف
لا يوجب التوقف لأن ما قل ضعفه يرجح ولك أن تقول في قوله مال تعريض بأن التوقف
لهذا ميل عن الطريق المستقيم قوله فإن قيل هل لهذا الخلاف في ثمرة فيه لطافة من وجهين
أحدهما لا يخفى على من له أدنى فطانة وثانيهما أن ثمرة الخلاف في مشعر بالضعف
وعدم الصلابة في التغيير عما فيه ضعف لطف وفي قوله قلنا نعم في إثبات الجوهر الفرد
دون قوله فيه نجاة تنبيه على أن الثمرة للمتكلمين لا للحكماء أو لا يخفوا عن ظلمات الفلسفة

في اثبات الهيولى القديمة الابدية فهو اثبتها اذ ثانيهم وبعد ولم يكن فيه ظلمة فيمنع قدمها
اهون من اثبات الجزء ونوقش في ابتدائه ودوام حركة السموات والارض على اصل
هندسي كما يشهد به بيانهم وواهيها قوله ما لا يقوم بذاته بل بغيره فيدخل فيه ما بل
لا يجاب ما نفي عن المتبوع للتابع والمثبت للتابع بتبعية العرض له في التحيز والمنفي
عن المتبوع ليس بتبعية العرض له فالقيام بذاته ليس معناه التبعية في التحيز بل ذاته
فتامل وقوله او مختص به اختصاص الناعت والمنعوت اشارة الى تعريف العرض
على مذهب الحكيم ولا يخفى ان تعريفه بما لا يقوم بذاته لا يتم على مذهب الحكيم فلا يصدق
على الصورة ولا بد من تقييد الغير بما يقومه ليخل التعريف عليه في هذا المقام في فصول
الكلام ولعل من قال معنى القيام بالغير انه لا يمكن تعقله بدون المحل اراد به انه لا يمكن
وجوده بدون المحل كما وقع في تعريف المتواتر بخبر لا تجوز العقل تواطئهم على الكذب بمعنى
استحالة تواطئهم على الكذب فلما يرد اختصاصه بالاعراض النسبية قوله قيل هو من تمام
التعريف احترازا عن صفات الله تعالى نبه بقوله قيل على ضعف هذا القول اما اولا
فلان تعريف العرض عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث فلم يدخل الصفات في التعريف
حتى يخرج بقوله ويحدث اه واما ثانيا فلانه يمكن ان يقال انها لم يدخل الصفات في التعريف
على مذهب المتكلمين لان عدم القيام بذاته عبارة عن التبعية في التحيز ولا على مذهب
الحكيم لانه لا وجود للصفات عندهم او انه لا يصلح التعريف على المذهبين لانه لا
يصدق التعريف على اعراض المجردات فيخرج عن كونه جامعا على مذهب الحكيم وانه
يكون لاخراج صفات الله تعالى ويحدث ولا حاجة الى قوله في الاجسام والجواهر
وانه يكون الاستدلال على حدوث العرض ضايعا فان قلت اذا لم يجعل من تمام

تمام

تمام التعريف ويكون التعريف شاملا لاعراض الجواهر على مذهب الحكماء لا يصح هذا
الحكم قلت يمكن تصحيحه بحمل قوله في الاجسام والجواهر على الحكم ولا يبعد ان يقال
المقصود بيان ان العرض كما يقوم بالجسم يقوم بالجواهر ايضا او بيان ان
العرض لا يقوم بالعرض او رد من جوز قيام العرض بذاته وحدوثه
لا في محل قوله كالالوان فذهبها اجماعا بانه لا يكابر العقل ما وجودها وجعلها
مع الاكوان مع انها انسب بالطعوم والروائح لتناسبهما لفظا وخطا قال
صاحب المواقف الحق التوقف في كون بواقي الالوان بالتركيب لاحتمال ان يكون
منشأ بواقي الالوان بانضمام من غير تركيب وان يحصل بالتركيب ايضا قال
والاكوان هي والاجتماع والافتراق والحركة والسكون وجه الحصر ان حصول
الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا الثاني وهو ما لا يعتبر
بالقياس الى جوهر آخر ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان
مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة والاول وهو ان يعتبر حصول الجوهر في الحيز
بالنسبة الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر
ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وانما قلنا بامكان التخلل دون وقوعه
لجواز ان يكون بينهما خلاء اي مكان خال عن المتحيز عند المتكلمين كذا في شرح
المواقف واورد عليه الحصول في الحيز في آن الحدوث فانه خارج عن الحركة
والسكون وان العرض ايضا متحيز بحصوله في الحيز لا يخرج عن الامرين فيلزم
التسلسل وقيام العرض بالعرض وقيد ان حصول العرض في الحيز بالعرض لا با
صالة فهو ليس بصفة موجودة حتى يلزم التسلسل وقيام العرض بالعرض ويرد

ايضا ان اجتماع الهواء شيء بديهي انا نجد من انفسنا في الاجتماع لانه يمكن ان يتخلل
بينهما ثالث لجواز كما ثقل الهواء بعض تخلخل ويمكن دفعه بان المراد امكان التخلل
من غير تغير احدهما عن حاله او بقاء الهواء والمكان لم يبق في حيز باحصار حيزه بعض
جزء قوله وانواعه منحصرة اي اصول انواعها بعرضية قوله حيث تركب منها انواع لا
تحصى العفوص يقبض باطن اللسان وظاهره جامعا والقابض يقبض ظاهره فقط
ويحوته عدم الملاحة دون العفوصة وفوق الحموضة والتفاهة ليلة ايضا فالجواب
ان يقال من الراس اما المقدمة الاولى فلانه في الجسم والجواهر لا يخلو عن الكون
في الحيز وهو اما مسبوق بالكون في هذا الحيز او بالكون في حيز اخر وغير مسبوق بكون
اخر والكل حادث بديهة خفا قوله على ان الكلام فيه ان جاز ان تقول ان فيه
الاكوان لو قيل انه جاز ان يقول ثم بينه الاكوان انه لا يخلو عن الكون في حيز
فان كان مسبوقا بكون اخر اه يتجه عليه المنع بانه يجوز ان يكون مسبوقا بكون اخر
فلا ينفع تخصيص الكلام الا ان يتكلف ويقال المراد انه لا يخلو من الكون الثاني
في حيز فيتجه قوله فان كان مسبوقا بكون اخر في ذلك الحيز بل في حيز اخر فتحرك لكن
بعد يتجه انه لا يثبت به انه لا يخلو عن ذلك العين عن الحركة والسكون لان في ذلك
العين ايضا في ان الحدوث لا يخلو عن الحركة والسكون نعم يثبت ان لهذا العين حركة
او سكونا وهو كاف في انه لا يخلو عن الحادث ولنا ان نقول لو سلم ان العين لا يخلو عن
الحركة والسكون لكان قد يقال انه يتبين حتى ان لا يكون له كون اول او له لكونه
اول وانه قلنا في اول كونه عن الحركة والسكون لا يقال تخصيص الكلام
بان لا جابة المذكورة يفوت اثبات حدوث جميع الاعيان لانا نقول مالم يتعد

بعد وجود الاكوان مع قطع النظر عن البيان في الدعوى ان الكلام في اثبات جاه
والجواب التي تعدد فيها ان الاكوان والتوجيه يقتضي تقديم الجواب الثاني لان في
الاول تسليم المنع ودعوى عدم الضرر وفي الثاني دفع المنع فيؤخر الجواب
الثاني دفع المنع بعد ايهام القبول قوله واما الحدوث فقد نقلنا من الاعتراض
والجواب بانه الاول وفيه بحث وسنها وما ذكره من عدم نقلنا انا في مقدمة
الاشعري قوله بمنع الصغرى اي الزمانية بالنظر الى الحال الاول وكون الحركة
على التقضي يستلزم عدمها الثاني لقدمها وكون السكون جايز الزوال ينافي القدم
الموجب لامتناع الزوال وفيه حيث لا يكون الا مكان الزوال لا ينافي القدم وقوله
وقد عرفت انه ما يجوز عدمه يمتنع قدمه فيه انه ما عرفت ان القدم ينافي
العدم لا منافاة امكانه اياه قوله وانه يمكن وجوده ممكن بقوله فهذا الواو
حالية فتنبه ولا تخرج عن الطريق السوي وقال بالمغنى بالمجرد بعض
المتكلمين ايضا كالغزالي وانما جعل المدعى حدوث ما ثبت ما وجوده لان ما لم يثبت
لا يصلح دليلا على وجود الصانع وفيه كذلك ان ما لم يثبت وجوده وان لا يصلح
لكن لا بد من دعوى حدوثه على التقدير حقيقة قوله فقد يثبت اي الحدوث للعالم لا
الدفعالجوازانه يكون القديم الاخر الا انه يقال هنا لا يثبت الا احتياج
العالم الى القديم وانه لا بد من قديم يستند اليه الحوادث واما انه الواجب
لذاته واحد الجزء فذلك فله بحث اخر فله يطلب من هنا فانه تم بطلان تعدد القدماء
او بطلان تعدد الصانع تم والا فلا قوله لان حدوث الاعيان يستلزم حدوث
الاعراض الحدوث الاعيان التي ثبتت بكون حدوث اعراضها الثابتة واما

و اما اعراض اعيان لم يثبت فحالها لا حاجة فيه لان كله منافيها ثبت وجوده
والمراد حدوث جميع الاعراض اذ بحدوث الحركة والسكون يثبت حدوث الا
عيان وبحدوث الاعيان يثبت حدوث كل عرض فلا دور ولا حاجة الى حمل
حدوث الاعراض على حدوث باقي الاعراض قوله الثالث ان الازلي ليس عبارة
عن حالة مخصوصة المراد بالحالة المخصوصة الوقت المخصوص قوله بل هو عبارة
عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود الى غير النهاية في الازل
ويجاز زمان لا اول له او زمان غير متناه في جانب الماضي وتغير الاعراض
يمكن بوجهين احدهما منع لزوم ثبوت الحادث بل اللازم ليس الا حوادث
غير متناهية يثبت للجنس الازلي واحد منها في كل زمان ولا يلزم منه وجود الحادث في الخارج
وثانيهما منع بطلان التالي بتقدير قدم الحادث بالنوع قوله والجواب انه لا وجود
للمطلق الا في ضمن الجزئي فهو منصور بقدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات
فيه ان كل جزئي حادث بناء على ان لوجوده بداية واما المطلق فلا بداية
لوجوده اذ لا بداية للجزئيات لعدم تناهيها وما يقال ان هذا الجواب مبني على
ابطال عدم تناهي الجزئيات الموجودة ببرهان التطبيق فلا يجدي شيئا في الكلام
فلم يمكن ابطال القدم بالنوع به وما يقال ان المطلق حادث بحدوث كل جزئي
ولا بداية لوجوده باعتبار جميع الجزئيات فهو قديم وحادث ولا استحالة
في اتصاف المطلق بالمتقابلين ففيه انه لا بداية لوجود المطلق فكيف يكون
حادثا بحدوث جزئي لوجوده بداية وينقض هذا الجواب بنعيم الجنان
فانه غير متناه مع تناهي كل نعيم واجيب بان معنى عدم تناهي نعيم انه لا ينتهي الى حد

حد وليس بشئ لان كل ما يتصف بعدم التناهي بحسب المعنى ايضا وتنقض مواد
غير متناهية اذ الطبيعة متصف بكثير من الامور المتقابلة ولا يتصف جزئه
من جزئياتها به ولا يذهب عليك ان مثا قال الفلاسفة لا يعلم الجزئيات الا انما يتم في الكل
بالشخص واما في التقسيم بالنوع فلا يمتنع ان يتناهى افراده في الخارج قوله لانا لو
كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام وبرهان التطبيق يبطله فان قلت
والاشتباه لا يختص بحيز الجسم بل يلزم في حيز الجوهر ايضا بناء على مذهب المتكلمين
اذ الجوهر لا سطح له حتى يكون له حيز ولو سلم يلزم عدم تناهي الجواهر وكل الجسم
في تعريف الحيز عند المتكلمين قاصر والصحيح ما يشغله الجسم او الجوهر والقول
بان ذكر الجسم في التعريف لان الكلام في حيزه تنبيه لان البحث لا يختص بالاجسام
وايضا قوله ويتصف فيه ابعاده يوجب خروج حيز جسم مركب من جزئين لا يتصف
فيه ابعاد لا ابعاد له ولا يخفى ان ترتيب الايراد يستدعي جعل الايراد
الثاني ثالثا وجعل الايراد الثالث رابعا قوله ولما ثبت ان العالم محدث يجب
على وجه جعل المحدث للعالم موضوعا للحكم والاخير بكونه محكوما عليه هو الله تعالى
الموصوف بما ذكر ومحمولا انه لم يعلم الا ان يعنوان المحدث للعالم والجمهور
عنه فالاولى ان يحمل على المحدث ما يعينه قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى لم يقل و
المحدث له مع ان المقام مقام الضمير لان الكلام فيما سبق في العالم باعتبار ما ثبت
من اجزائه وههنا في العالم مطلقا وذكر صيغة الفصل بين العالم والمبتدأ لا ينبغي
وجهه لان الفصل بين كونه الجزء خبرا وبين كونه نعتا والعالم لا يصلح لكونه نعتا
وكانه لذلك فسر الشارح رحمه الله بالمفهومات الكلية القابلة لان يوصف بها

وافاد رجع الى ان لفظه ربما يطلق واجب الوجود يدل على صفاته تعالى ووصف
واجب الوجوب بالذي يكون وجوده منه فانه يدل على زيادة وجوده كما هو
المذهب ويجوز ولا يحتاج الى شيء لا يحتاج الى الشيء شيء بغيره فانه لا ان المراد
بالشيء الموجود واحتياج وجوده الى ما هيته الموجودة بمعنى الوجود لا الى
موجود فتفطن ولو جعل ضمير يحتاج الى الذات فالمراد سلب الحاجة في الوجود
وصفاته الموجودة فتنبه واعلم ان المراد بالذات الاول الشخص وبالذات
الثاني المبهم فان وجوده تعالى من ماهيته لا منفك عنه ولذا لم يكتف بغير
الذات وفي وصفه بواجب الوجود رد للملاحدة المخالفين في وجوده تعالى
قال في شرح المقاصد خالفنا الملاحدة في وجود الصانع لا بمعنى انه لا صانع
ولا بمعنى انه ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة بل بمعنى انه مبدأ جليل لمقابلة
من الوجود والعدم والكثرة والوحدة والوجوب والامكان فهو متعال
عن ان يتصف بشيء منها فلا يقال لا موجود ولا معدوم ولا واحد ولا واجب
مبالغة في التنزيه ولا خفاء في انه هذيان بين البطلان [illegible] اذ لو كان جائز قوله
الدليل على تقدير تمامه لا يثبت الدعوى لانه لا يثبت كون وجوده منه فانه وحصل
الدليل انه لو كان جائز الوجود لكان داخلا في العالم والثاني باطل لانه لو كان
داخلا في العالم لم يكن محدثا للعالم والمفروض خلافه ولانه لا يصلح علما على وجود
المبدأ وما هو كذلك غير داخل في العالم فهو [illegible] على [illegible] واثبت بينهما
على [illegible] وفيه بحث لانه ان اراد بقوله فلم يصلح محدثا للعالم انه لم يصلح محدثا
لجميع العالم ثم يكن الثاني ليس خلاف المفروض لان المفروض كونه محدثا للحوادث



لحدوث العالم فيجوز ان يكون من العالم ولا يكون حادثا ويكون مبدءا لما هو
حادث منه وان اراد انه لم يصلح محدثا لما سواه من العالم فالملك زعم
ممنوعة فيقال ان الملك زعم ممنوعة لان صفات الواجب جائز الوجود وليس
من العالم ويدفع ان المراد انه لو كان الذات جائز الوجود لكان في داخله
في العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انه مخلوق الله تعالى اما بديهة
الصانع مجرد في صفاته تعالى لانها قيل انه لا يغير لان في تسليما للدعوى و
واثبات الوجود الواجب لان المنع منشؤها هو مسلم عند المستدل دون
المانع بل الالزام لا يوجب تسليم الدعوى ثم قوله يسلم بجميع ما يصلح علما على وجوده
بحذف [illegible] ان اراد بالجميع الكل الافرادي فمع انه مفهوم منه انه ليس مما كل شخص
كما هو وان اراد المتبادر منه الجميع فهو فرد من افراد ما يكون العالم احتمال
وما يقال ان الصفات تصلح لان تجعل علما على وجود الواجب ومن جملة ما يصلح
علما على وجود المبدا مع انها لم تدخل في العالم هذيان اذ لا معنى لكون الصفة
علما للذات اذ لا يمكن ان يصدق في ثبوت الصفة الا بعد التصديق بثبوت
محله فتامل قوله وقريب من هذا الاشارة اليه هو ما قيل العلة وقوله قريب من
العلة وما يقال بل لا مناسبة بينهما فانه قريب وقريب من ذلك والفرق
انه هو استدلال بالحادث على المحدث وما يقال استدلال من الممكن على الواجب
ولا يخفى ان ما يقال لعنوانه من الحكيم ان يبني المتكلم فالنظر وهذا قريب
مما يقال وان ورود ما ذكرنا من البحث على هذا دون ما يقال يمنع كونه قريبا منه
قوله وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل



فيدل هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال الدور ايضا كما لا يخفى
فهو وجه تخصيص النفي بالافتقار الى التسلسل ويعتذر عن نسيه بوجهين احدهما
ان الدور يستلزم التسلسل اذ طرفا الدور يتعدد بالاعتبار الى غير النهاية
اذ الموقوف عليه غير الموقوف فيتسلسل من حيث انه موقوف غيره من حيث انه
موقوف عليه فيتزيد نفوس غير متناهية والمراد بالتسلسل المذكور اعم مما هو لازم
الدور وقد زيفنا البلبلة هذا الاستلزام بعد توضيحه كما هو حقه في حواشي
شرح المطالع فارجع اليه ثم هذا التسلسل في الامور الاعتبارية وليس بباطل
وثانيهما انه ذكر التسلسل وترك الدور لانهما يتكونان معا فاكتفى بالتذكر عن
الذكر وعند ابتنى ان قول الشارح بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان
التسلسل يعني ان الشارح الى دليل بطلان الدور ايضا فمن قال اعلم انه يمكن
ان يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور ايضا بان يقال المجموع المتوقف
ممكن فعلته اما نفسه او جزؤه وهما باطلان او خارج وهو علة البعض فينقطع
التوقف عنده فلا دور لم يزد الا تفصيلا لما اجمله الشارح رحمه الله لكنه بل
هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل اورد دليله في ثبوت الواجب
ثم يجري وجه العلة عن التسلسل واما الانقطاع فيتم بمقدمات اخر وهي
ان يقال فذلك الخارج لابد وان يكون علة للبعض وذلك البعض طرف
السلسلة والا يلزم كون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا فتظهر
ان امر الافتقار بالعكس هذا اقول فرق بين ثبوت الواجب والصانع
والمراد بوجود الصانع وجود الواجب الصانع لكل ممكن بواسطة كاف

كان الصنع او بدونهما ولا يثبت بمجرد افتقار الممكنات بأسرها الى الصانع ان
يكون الصانع لكل ممكن واجبا كذلك انما يثبت ان صانع جميع الممكنات من حيث
المجموع هو الواجب فيجوز ان يكون صانع كل ممكن ممكنا على وجه التسلسل انما يثبت كون
صانع كل ممكن الواجب بانه يجب انتهاء سلسلة الصنع الى الواجب واعلم
ان هذا المقام ليس لا مقام اثبات الصانع للممكنات سواء كان متعددا
او واحدا بالاختيار او بالايجاب بواسطة في البعض او بلا واسطة في الجميع
والكل من اثبات الوحدة والاختيار ونفي الواسطة مقام وبعض هذه الامور
انما يثبت باعتبار انه الخالق والاولى بالصانع لا للتوقف وجود الممكن عليه
قوله وهي لا يجوز ان يكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه فهذا
يبطل كون العلة نفسها وهو ظ وكونها بعضها ابطاله ثم اذا كان علة
للسلسلة كان علة لكل بعض منها لان علة الجميع ليس لا علة الاجزاء ومنها نفسه
وكذا فهو لعلله ثم اذا كان البعض علة لكل بعض كان علة لعلله واذا
كان الشيء علة لكانت علة لكل بعض منها لان علة الجميع علة لكل بعض فيكون
السلسلة علة لنفسها ولعللها التي هي اجزاؤها ومحاليته مع تقدير كون العلة
نفسها او بعضها توارد العلتين على معلول وبطلانه ان التسلسل ثم اذا كان
الجميع او البعض علة لكل بعض ينقطع السلسلة لا محالة قوله فيكون واجبا
وينقطع السلسلة اه وذلك لان الواجب انما يكون علة للجميع اذا كان
علة لكل جزء فينقطع السلسلة والمشهور في بيان الانقطاع ان علة الجميع
يجب ان يكون علة لشيء من الاجزاء وذلك الجزء يجب ان لا يكون معلولا لجزء آخر

اخر من السلسلة فيمتنع اجتماع العلتين اذ الكلام في المستقل بالفاعلية
بهذا او نقول انه يوجب ذلك الجزء المعلول انقطاع سلسلة الممكنات وهو خلاف
المفروض كما ان الواجب يوجب انقطاع سلسلة العلل ويمكن ابطال التسلسل بانه
لو كان التسلسل فمجموع السلسلة اي علة والثاني باطل لانه لا يجوز ان يكون
العلة نفسها ولا جزؤها ولا خارجها فان علة السلسلة علة كل جزء وذلك
يوجب بطلان السلسلة وتوارد العلتين فان قلت هذا الدليل منقوض
بمجموع الممكنات والواجب فان المجموع ممكن لاحتياجه الى علة مع ان علته
ليست الا جزؤه قلنا المجموع من الممكنات محتاج الى علة هو علة كل جزء بخلافه في
المجموع من الواجب والممكن فانه محتاج الى ما هو علة للبعض والثاني ان يمنع
وجوب كون علة الكل علة لكل جزء لجواز ان يكون علة الكل مجموع امور يكون كل
منها علة لجزء فيحصل بكل امر جزء من الكل وبمجموع الامور يحصل الكل تم ومنه شيء
الادلة الخاصة من مشهورات الادلة تفتضيه كلية من والاضافة الى الادلة
وهذا الدليل هو العمدة في ابطال التسلسل لعدم اختصاصه بالتسلسل من جانب العلة
بخلاف الدليل الاول فتقريره وهو ان نفرض من المعلول الاخير جملة على سبيل التمثيل
بل يجري في كل غير متناه ينضبط الوجود عند المتكلم سواء كان بينهما ترتيب طبيعيا
كالعلل والمعلولات او وضعيا كالابعاد مجتمعة او غير مجتمعة كالدورات
الفلكية او لم يكن ترتيب كالنفوس الناطقة المفارقة وانما قيد بالمفارقة
لان المتعلقة بالابدان متناهية لتناهي الابدان اذ لو لم تتناه لزم عدم
تناهي الابعاد واعلم ان الفرض من المعلول الاخير قول على سبيل التمثيل

التمثيل ايضا من حيث انه لا يجري في تطبيق بعض غير المتناهيين وفي ابطال سلسلة
بين اولها واخرها وطريق ابطال ان يوضع سلسلة من مبدا معين لا الى نهاية
في كل جزء منها يطبق على اقل منها او اكثر بواحد قوله ثم نطبق جملتين بان نجعل الاول
من الجملة الاولى ولا يمكن تطبيق واحد واحد لغاية كثرتها بل بجعل واحد بازاء
واحد في تمام الاحاد بان جعل المبدا بازاء المبدا فيقع كل واحد من احاد
السلسلتين بازاء واحد لكن ذلك لا يتصور الا في الامور المرتبة قوله ثم ينقض
بمراتب العدد فيه يمكن النقض بالنسبة الى علمه تعالى الشامل لمراتب الاعداد
الغير المتناهية مفصلة والنسبة الانطباق بين الجملتين وقيد فاعلم في الى حل
انا نشكل ما لا يمتنع وجوده و امكان تعلق العلم مفصلة بالمراتب الغير المتناهية
ثم وجدت الذي ذكره الامام الرازي في المطالب العالية حيث قال
من جملة النقوض الواردة على برهان التطبيق انه سبحانه وتعالى عالم بالشيء وكل
من علم شيئا امكنه ان يعلم كونه عالما فاذا ثبت هذا الامكان وجب ان يكون حاصلا
بالفعل في حق الله لكونه منزها عن طبيعة القوة والامكان وعلى هذا التقدير
فهو سبحانه عالم بالشيء وبكونه عالما وهكذا في المرتبة الثانية والثالثة الى ما لا
نهاية له فقد حصلت هناك مراتب غير متناهية وهي مترتبة بالطبع وهي بكلها موجودة
دفعة واحدة فهذا النقض قوي على قولكم التسلسل في الاسباب والمسببات محال و
وقع ما ذكره الامام تارة بان العلوم لكونها اضافات امور اعتبارية
وتارة بان علمه تعالى بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والفاضل قوله فان قيل
اكثرية الثانية مع ان تناهيها فيه ان الزيادة على ما في غير متناه بغير متناه

لا توجب تناهي كل منهما وزيادة المعلومات بجواز ان يكون بغير متناه فلا
نقض بعدم تناهي المعلومات لانه اذ انطبق المقدور على المعلومات لا يوجب
ذلك تناهي المعلومات انما يوجب لو زاد عليها بمتناه الا ان يقال المتق انه لو
تناهي المقدور على جملة منها كذلك حتى يلزم تناهيها مع انهم ذهبوا مع انها
غير متناهية عندهم [illegible] وجه ان ينطبق جملة المعلومات على جملة منها كذلك حتى
يلزم تناهيهما مع انهم ذهبوا الى لا تناهيهما وما ذكره من انه لا يعقل ان
ما لا نهاية له يدخل في الوجود انما يظهر في المقدور واما في المعلوم فلا
لان المعلومات الغير المتناهية ليست بموجودات لعدم القول بالوجود الذهني
ولو اعتبر عدم تناهي باعتبار العلوم فيعينه ان العلوم اضافات ولو سلم انه
صفة حقيقية فلا تعدد في علمه تع انما التعدد في اضافته الى المعلومات
قوله يعني ان صانع العالم واحد الانسب يعني انه محدث العالم واحد لان
الواجب يعني ان خالق العالم وكذا في قول المص المحدث للعالم الواجب خالق
العالم لان اسماء الله تع توقيفية ولم يرد في الشرع اسم المحدث والصانع فلعل
هذا من اطلاقه في اللفظ على اعم من الله تع لان المقام مقام اثبات الله تعالى
الى مع صفات الكمال المذكورة فالاولى ذكر الصفات لا يثبت وما لا يثبت
لا يكون اطلاقه في اللفظ على خصوصه ثم قول الواحد وما بعده يحتمل ان يكون
صفات الله تعالى ويحتمل ان يكون تطابق له اخبار المحدث وبعض [illegible] الشارح
الى الثاني وفق اصحاب لان كلا منها مقيد [illegible] حكم ما تاما
لا فائدة فلا يناسب ان يجعل المجموع حكما واحدا قوله ولا يمكن ان يصدق

ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة فقيل اشارة الى دفع
توهم التعدد بناء على ان الله تعالى لكونه اسما جزئيا لا يحتمل غير الواحد ووجه
الدفع ان المراد الوحدة في صفة الوجوب لا في الذات وبين الوهم
انه في قوله تعالى قل هو الله احد بهذا وفيه ان المشركين لم يعتقدوا اشتراكه معبود
دائما معه في وجوب الوجود بل في المعبودية الا ان يقال من يعتقد غيره مع
منزلة منزلة من اعتقد وجوب وجود غيره والاولى تعقيده والاولى ان
المراد بالوحدة في الآية الوحدة في استحقاق العبادة فان قلت هو تعالى واحد
في جميع الصفات فلم خص الوحدة بوجوب الوجود قلت هذه مسئلة التوحيد
بعد اثبات الوجود والتوحيد ليس الا هذا القدر اما التوحيد في باقي الصفات
فله امكنة اخرى ولذا لم يلتفت ايضا الى حمله على الوحدة في صفاته اذ حيث
رد على من اعتقد كون العباد خالقين لافعالهم وعلى من اعتقد كون
الافلاك خالقا لعالم الكون والفساد قوله والمشهور في ذلك بين المتكلمين
برهان التمانع سمي به لانه مبني على فرض التمانع او لانه يستلزم تمانع الالهين
عن الالوهية ولا يخفى ان ذلك البرهان ينفي صدق مفهوم واجب الوجود
على اكثر من واحد الا ان يثبت استلزام الوجوب لصفة الصنع قوله الشارح رحمه الله
بقوله تعالى اراد ان المشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع الشارح رحمه الله
فحمل الاشارة ايضا مشهورة ووجه الاشارة ما اشار رحمه الله بقوله
بقوله لا ينفك الملازمة قطعية اه وبه [illegible] الى المشهور الى غير مرضي لانه
يتجه عليه ما ذكره وجعل الشارح رحمه الله لان ظاهر النظم لا يطابقه قوله واعلم ان



ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية توجيه للاية على خلاف
المشهور وحفظ لظاهر النظم فلا مخالفة بين جعل الاية اشارة الى البرهان وبين
جعلها حجة اقناعية وقوله وتقريره اي تقرير البرهان انه لو امكن الهان لامكن
حجة قطعية لما عرفت قوله امكن بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد او بان
يريد احدهما حركة زيد ويريد الاخر عدم ارادته وقوله لان كلا منهما امر ممكن
في نفسه اما اذا اريد امكان الوجود في نفسه وهو صحيح على راي المتكلمين من ان الكون
ضد الحركة واما اذا اريد به امكان الوجود والعدم فيصح مطلقا وان كان
السكون امرا عدميا وقوله اذ لا تضاد بين الارادتين يريد به بين تعلق
الارادتين فانهما يصح ان يجتمعا في امر وحصل التضاد بالذات في التعلق
معمول عليه فلو تنافي التعلقان لكانا متضادين ثمة فالاولى لا تدافع
بين تعلقيهما ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحي لان الضد يجوز ان
يحصل في محلين فلا حاجة الى تقييده بالتضاد المانع من الاجتماع لا يحتاج الى التضاد
تلك كفاية في تقييده لم يقيد به قوله وان فليلزم عجز احدهما بحاله لزم على كل من شق
الترديد لانه اذا تحقق مراد كل منهما لزم عجز كل منهما لانه اراد شيئا يستلزم
عدم ارادة ضده فتحقق مراد كل ينفي مراد الاخر اعني عدم الضد وبهذا عرفت
ان الدليل [illegible] وان التفصيل ليس كالاجمال اعلم ان العجز نفي
الكمال عن ذاته تعالى بل لم يسم العجز عجزا والعجز عن ممكن لا يقتضي نقصا لا نعني
ارادة الغير بذلك الممكن نقصا فان الكمال ان يحقق مراده بقلبه على الغير
ودفعه ان يقتضي ارادة الغير اما بتقييد او نفي ارادته وبهذا الدفع منع



منع لزوم العجز لان حركة زيد اذا صارت مرادا للواجب يجب سكونه
فلا يدخل تحت القدرة فكذا عدم تحقق مراده بتحقق ارادة غيره عدمه
ليس عجزا ونقصانا لانه بارادة الغير عدمه استحال مراده فلم يبق مقدورا
لان الممكن الداخل تحت القدرة فكذا عدمه فاخرجه عن القدرة بسبب
معاونة الغير يسمى عجزا لجنبه ومنها اذا امتنع لارادة ضده لان ذلك
العجز ليس نقصا ولا يسمى عجزا وبهذا اندفع ايضا النقض بصفاته تع فانها
ممكنة ومقتضاة لذاته والا لكانت حادثة فلو اراد عدمها لكونه ممكنا مقدورا
فان تحقق العدم والوجود اجتمع النقيضان وان لم يتحقق واحد منهما
لزم العجز او تخلف المعلول عن علته التامة لان هنا مقتضاه وهي الذات
للذات معا وهذه الغيرية على ان كون المذكور نقضا عليه واضح لان
الجارية في الصفات ليست بعينه الدليل المذكور بل احد شقي الترديد فيه
العجز او تخلف المعلول عن علته التامة تخلف في الدليل المذكور فان احد
شقي الترديد فيه العجز فقط ثم انه يمكن اقامة برهان الثاني باجتماع ارادتهما
على حركة زيد فان وجدت بارادتهما يلزم اجتماع فاعلين مستقلين على معلول
واحد وان وجد باحد الارادتين لزم عجز الاخر ثم اعلم ان الاله لو كان
للعالم جميعا ملكوا لم يكن واجبا ان وانه مفهوم الكليات والتحقق الالة
لوجود للكليات بان يكون الله قادرا على الممكنات قدرة تامة ولا يمكن
تابع الممكن عليه واما ان قادر واجب اخر لا يوجب نقصا اخر في
ان يكون الها للممكنات فتوحد الواجب مما لا يوجبه امر قطعي انما يوجب

اعتبار الاخلق زائد والى وجه تحقيق الصادق المصدق بالمعجزة والله اعلم وسأله
الطريق الاقوى **قوله** لما فيه من شائبة الاحتياج لانه يوجب احتياجه في ايجاد
الممكنات الى صدور الغير وعدم تمام القدرة والاحتياج ينافي الالوهية
وفيه بحث اذ في المنافاة لهما احتياجها في الوجود والصفات الذاتية وانما
مطلقا فلا **قوله** فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال قول المستلزم
للمحال اما صفة للتمانع او للامكان فيكون محالا اورد عليه ان عدم
المعلول للواجب مستلزم للمحال وهو عدم الواجب وليس بمحال بل هو ممكن وبدفعه
ان عدم المعلول نظرا الى ذات المعلول لا يستلزم عدم الواجب بل يستلزمه
باعتبار ان وجوده مقتضى الواجب ودعوى ان المستلزم للمحال محال معناها
ان المستلزم في ذاته للمحال محال **قوله** واعلم ان قوله هذه اشارة الى ان جعل الاية
اشارة الى برهان التمانع غير مرضي وهذا اما اخذه من الكشاف فيه بحث
فان وفيه دلالة على امرين احدهما وجوب ان لا يكون مدبرهما الا واحدا
والثاني ان لا يكون ذلك الواحد الا اياه وحده لقوله فتعالى الا الله فان
قلت لم وجب الامران قلت لعلمنا ان الرعية تفسد بتدبير الملكين لما يحدث بينهما
من التغالب والتناكر والاختلاف واما طريقة التمانع فللمتكلمين فيها تجاول
وطراد وهذا الكلام ولعله في احتمال اخراجه وان يكون نحوا باوالمهدي بعد
مهد بامثالها وهو انها لبيان فساد الشرك وصحة التوحيد بانه لو كان
لو كان في السموات والارض الهة كما في الارض لفسدت السماء والارض
لعدم الشرك وانما بقي السموات والارض بركة خلو السموات عن الشرك **قوله**

الشرك قوله والملازمة عادية فان قلت العاديات يقينيات كالعلم بوجود الجبل
الذي كان امس فلم جعل الحجة اقناعية قلت العاديات تفيد اليقين في ان يد
في اصالة الغايب فافادتها يقينية على ان ايد فلمن اتطرق الاحتمال المنافي
لليقين على ان العادة اذا كانت قطعية لا تفيد اليقين اذا اتفقت اذا كانت
ذاتية قوله ولعلا بعضهم على بعض في سورة المؤمنين وما كان معه من اله فاذا لذهب
كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون قال الكشاف في لذهب كل اله
بما خلق لانفرد كل واحد من الالهة بخلقه الذي خلقه واستبد به ولرأيتم ملك كل واحد
منهم متميزا من ملك الاخرين ولغلب بعضهم بعضا كما ترون حال ملوك الدنيا ممالكهم
متمايزة وهم متغالبون وحين لم تروا اثرا لتمايز الممالك والتغالب فاعلموا انه
اله واحد بيده ملكوت كل شيء قوله وان فان اريد الفساد بالفعل اي خروجهما عن
هذا النظام المشاهد لا ان لم يكن الحجة اقناعية فلا يتم لان ارادة الفساد
بالفعل بخروج النظام المشاهد عن العدم الطارئ لا ان التمانع والتغالب
في العادة لا يفضي الى الانعدام بالكلية بل يفضي الى الاختلال في نظام المراد في الحجة
الاقناعية لكن لا يدخ احتمال شيء ثالث كما ترى لهذا الشق في وجه البطلان فلهذا لم
يتعرض له قوله وان اريد امكان الفساد اي يمكن ارادة امكان الفساد مع ارادة
احدهما الحفظ عنه والاخر لا يجري من الفساد فيلزم عجز الحافظ كما يمكن ارادة امكان
الفساد مع الصلح لامكان ارادة احدهما الصلح والاخر الفساد مع انه يجب تحقق
مرادهما والا لم يكونا الهين وموقوف وما يلزم انتفاء منع بطلان التالي فان قلت
المنع طلب الدليل لا نفيه قلت المقام مقام المنع فنفي الدليل مبالغة في ورود المنع

وقوله بل النصوص شاهدة التي في غاية المبالغة في قوة المنع يعني الدليل الى المبالغة
فيها بقيام الشواهد على ثبوت الامكان وكون دليله على امكان الفساد وامكانهما
لا يقال الملازمة قطعية يمكن ان تقرر بان احدها انه لو فرض صانعان لامكن بينهما
تمانع في الصنع فلا يتحقق مصنوع ودفعه بان امكان التمانع لا يلزم وقوعه
حتى يلزم انتفاء المصنوع فيمكن وجود المصنوع لعدم انتفائها وثانيهما انه لو فرض
صانعان لامكن التمانع بينهما فيكونان عاجزين فلم يتحقق صنع وحرر دفعه بمنع لزوم
عجزهما بل يجوز ان يكون العاجز احدهما فلا يكون الا صانع واحد لكن هذا المنع
لا يضر لثبوت المدعى وهو وحدة الصانع لكن البيان غير صحيح حمل القرآن عليه لانه
اعم من ان يشتمل على دعوى ممنوعة لا يمكن دفع منعه وان لم يكن المنع عرضا على انه
يرد منع الملازمة حاصل العلاوة ان هذا التقرير بعدما ذكر من ابطال كون
الآية حجة قطعية في غاية السقوط لانه مع اشتماله على حرف النظم عن الظاهر يتجه عليه
ما ذكر بعينه فلا يرد ان ما يتعلق على العلاوة منع الملازمة فلا معنى لايراده بعينه
في العلاوة ولا يحتاج الى ان يجاب عنه بان السائل مبني على حمل الاستدلال
على عدم السكوت بالفعل والعلاوة جواب مبني على حمله على اي معنى شئت ويتجه عليه
ايضا ان اذ المستلزم امكان التمانع علام كون احدهما صانعا فقد ثبت المطلوب فلا معنى
للتوسل بعدم كون احدهما صانعا الى عدم مصنوع ثم التوسل به الى انتفاء التعدد
ولقد تمكنت بما مضى من امكان اختيار امكان الفساد ان يدفع العلاوة باختيار
الشق الثاني فقيل يمكن مع حمل الفساد على عدم التكون ان يقال الملازمة قطعية
لانه لو تعدد الواجب لم يكن العالم والا لامكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان





امكان التمانع لازم للمجموع الامرين من التعدد وامكان شئ من الاشياء وفاذا
فرض التعدد يلزم امكان شئ انه لا يمكن شئ من الاشياء فلا يمكن التمانع
وفيه نظر لان انتفاء امكان العالم لا يستلزم عدم جواز كونه واجبا قوله
فان قيل مقتضى كلمة لو الخ يريد ان نظم الاية ليس بمستدل لا ان في بنيته حاصلة حين
انه قطعي او اقناعي فالمباحث السابقة بمعزل عن التحقيق في محصل الجواب ان نظم
الاية يحتمل الاستدلال او بناء مطبق عليه وبمعناه اي فمن انه يمكن حمل الاية
على ما يغنيك عن مؤنة تصحيح الاستدلال وقيل محصل السؤال ان الاية تدل
الا على انتفاء الالهة في الازمنة الماضية والمطلوب الانتفاء مطلقا وحاصل
في الجواب ان الانتفاء في الماضي يثبت الانتفاء مطلقا اذ الى [illegible] لا يصلح
الها ولا يخفى عليك انه انحراف عن معنى البيان فتثبت ولا تتبع الا الدليل
وقوله لا يفيد الا الدلالة على الاول فلا يفيد الا انه [illegible] قوله يجب اهل
اللغة لكن قد يستعمل حين قابل الاصل بكلمة قد يدل على انه اراد بالاصل الكثير الراجح
فيجعل معنى الاول ان يستدل بها اي لغويا وقد [illegible] كلامه في شرح
التلخيص على انه استعمال منطقي ورده المحقق الشريف بان القران لم ينزل الا على
لغة العرب دون الاصطلاح بل بهذا الاستعمال ايضا من اللغة الا انه لا
شيوع به الا [illegible] قوله بهذا القدر يتم ما لم يرد الالتزام [illegible]
فيه وينبغي ان [illegible] له الا انه يقال [illegible] وهو [illegible] عن القلة
والظنيات [illegible] عليها ويمكن ان يقال [illegible] فائدة [illegible] معرفة صحة اطلاق
القديم عليه تع ولكن [illegible] ذكر [illegible] تنبيها [illegible] العادة دون

قوله اذ الواجب لا يكون الا قديما دليل على دعوى المتن وليس متعلقا بقوله تصريح باعم
النزاع ما حاصله انه لا يتم لان الدليل لا يفيد الا اللزوم في نفس الامر وهو لا يفيد العلم
به النزاع ادانى الواجب كل القديم من لوازم الذات فلا يصح جعله من لوازم الواجب دون
الذات المستجمع لجميع صفات الكمال قوله اذ لو كان اى الواجب حادثا مسبوقا بالعدم
لكان وجوده من غيره ضرورة ترجيحه والتالي باطل والا لم يكن محتاجا الى محلوله ولم يكن
ازليا لو كان حادثا لا انفك عنه مقتضى ذاته وهو وجوده لو كان ما في نسخة كلام بعضهم
ان الواجب والقديم مترادفان نتيجة مجرد كون الواجب قديما لكان من قبيل لو يهم في غاية
البعد وهو ظن التلازم والاعم والاخص مترادفين ولو كان نتيجة ان كل واجب قديم وكل قديم
واجب لكان من قبيل المتساويين مترادفين وما يقال ان الواجب يمتنع على اصطلاح القدماء
على جعل المتساويين مترادفين يخرجه عن عدم الاستقامة لكن فيما ذكر من قول التبصرة دليل
عليه من ان الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس
ثم بين كل منهما مفهوما مغايرا للآخر نظرا لجواز ان يكون صاحب التبصرة ممن ظن الترادف
بين المتساويين قوله وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق الى النزاع فيه فان بعضهم
على ان القديم اعم لصدقه على صفات الواجب ولاستحالة تعدد الصفات القديمة
ولا تعدد [illegible] مطلقا وفيه ان تعدد القدماء يوجب وجود موجودات مستغنية
عن الواجب لتواتر لان علة الحاجة عند المتكلمين الحدوث وهذا [illegible] قول بتعدد
الذوات الا ان يتنزل من القول بان المحوج هو الحدوث الى القول بان المحوج هو الا
مكان وجوده وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة الا وانما المستحيل وجود ذو
الذوات القديمة آه وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة فافهم قوله تصريح بان الواجب

الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته اقول فتشاؤه اما التلبيس خوفا
من القول بامكان الصفات الموجب لحدوثها بناء على اصلهم من ان كل ممكن حادث
واما للتلبيس اما الاول فبان يقال لما كان الواجب لذاته بمعنيين
الواجب بحقيقته بان يكون ضرورة وجوده ناشية من حقيقته والواجب
بموصوفه بان يكون ضرورة وجوده ناشية من اقتضاء موصوف لوجوده
وسنقلد لهم ووضع احدهما مكان الاخر في القول بان الصفات واجبة لذاتها
حتى لو سئل انها هل الصفات واجبة لذواتها لم يمكن للقائل بان يجيب بنعم و
يظهر امر التلبيس واما آخر الثاني فبان يقال لما كان اقتضاء الواجب
وجوده جعل وجوده واجبا توهم ان اقتضاؤه العلم مثلا يقتضي كون
العلم واجبا وفرق بينهما بان اقتضاء الواجب وجوده يوجب غناءه في وجوده
عن موجود غيره واقتضاء وجود العلم يوجب احتياج العلم الى موجود غيره
قوله واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته في الكلام ايجاز اي استدلوا
على وجوب الصفات بانها قديمة وكل ما هو قديم فهو واجب لذاته واستدلوا على هذه
الكبرى بانه لو لم يكن واجبا لذاته احتاج قوله ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت باقية
لم يوجبوا من قيام الوجوب بالصفات قيام المعنى بالمعنى لان الوجوب امر اعتباري
بخلاف البقاء فانهم زعموا انه امر موجود حتى اوقعهم في القول بعدم بقاء
الاعراض فان قلت الاعتراض رد على قدم الصفات ايضا ولا يختص بوجوبها
فلم خص قلت زعم المعترض انها لو لم تكن واجبة لكانت محدثة فورود الاعتراض
يختص بتقدير كونها واجبة قوله واجابوا بان كل صفة فهو باقية ببقاء هو نفس تلك

الصفة جيدة والوصف فانه لو بقي لكان باقيا ببقاء هو غيره اذ لو كان البقاء حينئذ لما تعلق
عنه ولو انفك عنه في زمان حدوثه ويرد عليه ان حقيقة الباقي تقتضي زيادة البقاء
كالعالم فانه يقتضي زيادة العلم فالقول بجواز كون البقاء نفس الباقي في حد ما الاستدلال
على زيادة الوجود والعلم باقتضاء اللفظ زيادة مبدأ الاشتقاق قوله وهو الكلام
في غاية الصعوبة اي القول بتعدد الواجب لذاته في غاية الصعوبة فانه مناف
للتوحيد الذي هو اصل الايمان بخلاف القول بامكان الصفات لانه ليس في تلك الصعوبة
لانه لا يخفى ان من قولهم بان كل ممكن فهو حادث ليس مما يتوقف عليه الايمان
فلا صعوبة فيه الالزام ومن بحاله التقدم فالالتجاء قوله ودفعه الى القول بالوجوب لذاته
كالالتجاء ومن التجأ الى الميزاب ومن لم يعرف مقصود الكلام قال لا وجه لعدوله من القول
بامكان الصفات اه في بيان صعوبة القول بوجوبها الحال في توجيهه ما شاء وكل ان
يجعل قوله وهذا الكلام في غاية الصعوبة يعني ان الكلام في صفاته تعالى كلام في غاية
الصعوبة لانه لا يصح القول بوجوبها ولا القول بامكانها قوله فانهم زعموا ان مبنى
هذا المنع وكانه جرأ القائل بتعدد الواجب لذاته توهم ان المستحيل تعدد الذات
الواجبة لا تعدد القديم باثبات ذات واجبة وصفات واجبة قياسا على ما قيل
في قدم الصفات وقوله وسيأتي لهذا زيادة تحقيق يعني به ما ذكره في تحقيق ان
الصفات ليس عين الذات ولا غيرها قوله الى القادر العليم السميع البصير الى
المريد اجرى عليه تعالى هذه الاسماء مع انه تكفل مؤنتها اثبات مبادي هذه
الاسماء فيما بعد ولم يكتف به لان الدليل على ثبوت الصفات اطلاق هذه الاسماء
عليه تعالى في لسان الشرع وبداهة انه لا معنى للعالم بدون العلم وهكذا فقدم

58



فقدم الى مع تأخير الحيوة عن العلم والقدرة لضرورة في عد الصفات على طبق
اثبات الصفات في كتب الفن حيث اخر فيها اثبات الحيوة عن اثباتهما لداعي ان الدليل
على ثبوتها ثبوت العلم والقدرة لضرورة ان ما لم يكن عالما قادرا لم يكن
حيا لان العلم والقدرة يتوقف على الحيوة ولم يعرف تلك الصفات لانه لا
ن تعريف مبادئها فيما بعد يغني عن تعريفها ولم يعكس مع ان تقدم ذكرها
يدعو اليه لان تعريفها لا يغني عن تعريف مبادئها لان معرفة المشتق لا تفيد
معرفة مبدائه اذ حمل المشتق على المشتق لا يوجب اتحاد مبادئهما كما يحمل
الكاتب على الضاحك قوله لان بديهة العقل جازمة بتوقف في شهادة العقل
بثبوت السمع والبصر للانقاص في الفعل ويمكن دفعه بان الافعال المتقنة المتعلقة
بالمبصرات واجابة الادعية واظهار الافعال على طبق طلب الحاجات تدل على السمع
والبصر وتوقف على انه اضدادهما نقايص غايتهم لو لم يجز خلو الشيء عن الاضداد د
وشنع بان الهواء خال عن الالوان والطعوم كلها وقوله ايضا فيه ورد الشيء
انه احكام الدليل المذكور بانه ثابت بالسمع فلا يحوم حول شبهة تبلبل الوهم ولا يرد
على جعل التوحيد مما يتوقف عليه الشرع اذ لولا التوحيد لم يمكن اثبات الشرع
اذ لمنكر الشرع ان يقول هذا الشرع ليس في حوزته ليس من الكمال لانا نقول ثبت بالمعجزة
انه من الحكيم وجعل الكلام مما يتوقف عليه الشرع لا يتجه عليه انكره اما كان ثبوت الشرع
بالالهام فلا يتوقف على الكلام لان ثبوت شرع نبينا عم بالكلام لانه متنزل
الا القرآن **قال** ليس بعرض لما نبه على جواز التصريح بما علم ضمنا مرة لم يلتفت اليه هنا
اعتمادا على تنبه السامع والا فقد علم انه ليس بعرض ونظائره من وجوب الوجود

من وجوب الوجود ولقد سلك الشارح في نفي العرضية طريقا بعيدا مع ان هنا طرقا
اقصر منها ما ذكره في شرح المواقف ان العرض يحتاج الى محله والواجب مستغن عن
جميع ما عداه ومنها ان العرض يتبع في التحيز والواجب ليس بمتحيز فضلا ان يكون تابعا
الا انه يختص بمذهب المتكلمين ومنها ان العرض من اقسام الممكن ومنها ان محله ان كان
واجبا تعدد الواجب والا كان حادثا فيكون اولى بالحدوث ولا يخفى ان لا
ولا ينفي العرضية عن صفاته لانها اشبه بالاعراض وكانه احتج الى نفي كونه عرضا
لابطال ما اطلق في الذوق والشيء عليه نفي عرضية **قوله** فيكون ممكنا فيكون من جملة
العالم فلم يصلح محدثا للعالم **قوله** ولانه يمتنع بقاؤه تحرير الدليل الواجب باق والعرض
ليس باقيا فالواجب ليس بعرض والدليل على ان العرض ليس باقيا انه لو كان باقيا
لكان البقاء قائما به اذ لا معنى للاسود الا ما به سواد فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو
محال لما ذكر **قوله** وهذا مبني معناه ان هذا الدليل مبني على ان اه اما الملازمة
فمبنية على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده واما بطلان التالي فمبني على ان
البقاء معناه التبعية في التحيز كما صرح به **قوله** والمبنيان باطلان مبني على كل من
المقدمتين هكذا حقق ولا يتنبه من ذلك هذا المقام والمراد بكون بقاء الشيء معنى زائدا
على وجوده انه زائد عليه في الوجود لا بمجرد المفهوم والاتفاق ذكره من الحق
لا يفيد نفي الزيادة في المفهوم ولا سبيل الى سبيل انكارها فتأمل قوله وهذا مبني على ان
بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وعلى ان هذا الزائد امر موجود في نفسه حتى يكون
عرضا وهو مما يبطله بعد على ان رحه شيئا **قوله** والحق ان البقاء استمرار الوجود في
قال الشارح الاصفهاني للطوالع البقاء في الواجب امتناع العدم وفي الحادث



حادث بمقارنة وجوده لأكثر من زمان واحد بعد الزمان الأول
وذلك لا يعقل إلا بالنسبة إلى الزمان الثاني وفي المواقف بقاء الواجب
ليس عبارة عن وجوده في زمانين بعد أقله يخفى أن تعريف البقاء على ما ذكره
إن رحم ينتقض ببقاء الواجب وأنه لا يكفي فيه الوجود بالنسبة إلى الزمان
الثاني بل لا بد من الوجود في الزمان الثالث ليتم ما ذكره من مقارنة الوجود
لأكثر من زمان واحد بعد الزمان الأول إلا أن يقال مراده بالزمان
الأول زمان الحدوث وهو ليس زمان الوجود عند المتكلمين فيكفي في البقاء
الزمان الثاني للوجود **قوله** وأن القيام هو اختصاص الناعت كما في أوصاف
الباري يعني لا تفاوت بين قيام الصفة وقيام العرض كما يشهد به بديهة
العقل وقيام الصفة ليس بالتبعية في التحيز بل الاختصاص الناعت فكذا قيام
العرض وبهذا اعرف أنه من قال يعني أن تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد
في أوصاف الباري وقد يدفع بأن التفسير لقيام العرض لا لمطلق القيام لم يترك
وقوله ثم متكلم يريد تشكيك الحكماء ولا يخفى أن المتبادر منه المتكلمين فالأولى
تشكيك الحكماء وقوله إذ الأنواع الحقيقية لا تختلف بالإضافات ولأن السرعة
والبطء قابلان للاشتداد والضعف فلا يكونان فصلين للحركة لأن الفصول
لا تقبل الاشتداد والنقص **قال** ولا جسم في المواقف ذهب بعض الجهال
إلى أنه جسم فالكرامية أي موجود وآخرون قائم بنفسه ولا نزاع معهم إلا في
التسمية ومأخذه التوقيف ولا توقيف فيه والمجسمة هو جسم حقيقة فقيل من لحم ودم
وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء **قوله** أما عندنا أن كان النافي طلب على اصطلاحه

المتكلمين هو انظر لا يجري فيه قوله واما عند الفلاسفة وان كان على مذهبهم وهو
بعيد فقد يجيء قوله اما عندنا وحكى فورون جوهر بمعنى ولا ما يطلق عليه الجوهر بالمصطلح
مجملة لهذا التفصيل بعيد كل البعد على انه لا يجيء مجملة لهذا التفصيل لانه لا تفصيل
في نفي ما يطلق عليه الجوهر فانه وجد نفيه عندنا وعند الفلاسفة نحن نتأمل والدليل
الثاني على نفي الجوهرية عندنا انا نعلم لو لم يكن جوهرا له يكون جزء جسم ومع ذلك نفي كونه
جزء الجسم مما لا يحتاج الى دليل ويمكن البيان بان المراد بجزء الجسم ما يصلح ان يكون
جزء جسم والا لزم تكثر الواجب جدا او الترجيح بلا مرجح وما يقال انه لا يصلح
ان يكون جزءا لا يتجزى والا لكان في غاية الحقارة يرده ان الصغر انما يوجب
الحقارة لو لا انا [illegible] حقيرة في جنب اثار العظيم اما لو كان الصغر مع صدوره مبدأ
لجميع العالم كان غاية في العظم **قوله** واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه
اسما للموجود لا في موضوع اه يعني ان المنع عند الفلاسفة باعتبار معنى
دون معنى آخر فان له معنيين عندهم يستفاد احدهما من تفسيرهم اياه بالموجود
لا في موضوع مجردا كان او متحيزا والاخر من جعلهم اياه من اقسام الممكن
فان الظاهر من تقسيم الممكن الى الجوهر انه لا يكون من قبيل وضع الشيء موضع المقيد
ومن تفسيرهم اياه بالماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع **قوله** لكنهم
جعلوه اه يشير الى المعنى الثاني بامرين فلا يرد انه لا حاجة الى قوله وارادوا
به الماهية الممكنة اه على انه يفيد ان الجوهر اسم لا يزيد وجوده على ماهيته فيدل
على نفي الجوهرية بوجه آخر لان وجود الواجب عين ذاته عنده وليس ماهيته ووجوده
وقوله واما ان اريد بهما القائم بذاته ففيه اشارة الى معنى ثان ومعنى ثالث

ثالث للجسم والا معنى رابع للجوهر وهما بمعنى المعنى وبمعنى مستغن عن الموجود لا في
موضوع لا يتنافى ثبوتهما له تعالى والا ان المنع عن وصف البارى بمعنى ثان ومعنى
رابع للجوهر ومعنى ثان ومعنى ثالث للجسم من حيث التوقيف والايهام معنى باطل لايهام
الموافقة مع المجسمة والنصارى لكن لا ينبغي الاكتفاء في البناء على معنى هو مذهب
المتكلمين بل ينبغي ان يفاد مع تبادر الفهم الى المتحيز والممكن لكون قوله والممكن
اشارة الى مذهب الحكيم قوله قلت باجماع اقول كلمة التوحيد شهدت ببطلان الموجود
فان قولنا لا اله الا الله بتقدير لا اله موجود الا الله قوله والموجود لازم
للواجب لا اختصاص له بالواجب بعد ثبوت الترادف بين الالفاظ الثلث
فان قلت الموجود لازم لها الا ان يقال المراد بالواجب مفهومه لا لفظه واذا
كان الموجود لازما لمفهوم الواجب كان لازما لمفهوم الثلثة يكفي ان يقال
ان الله يلزمه الواجب والقديم والموجود ويكفي في الاذن اطلاق لفظ الملزوم
وقوله وما يلزم معناه معناه وما يلزم معناه معناه فمعناه فاعل او مفعول
تامل فيه معناه قوله وفيه نظر من وجوه الاول منع الترادف للقطع بتغاير المفهومات
والثاني انه ان اشترط في توهم الترادف التساوي فالقديم اعم من
الواجب وان سلم التساوي فهما اعم من الله وان اكتفي بمجرد التصادق فيكون
الاعم مرادفا للاخص فلا وجه لجعل الواجب والقديم مترادفين او الواجب
والقديم والله مترادفات وعدم جعل الموجود مرادفا والثالث منع كفاية البوقيف
على اطلاق المرادف في اطلاق مرادف اخر والرابع منع كون الموجود المشعر
بزيادة الوجود لازما للواجب والخامس منع كفاية الاذن في الملزوم في اطلاق

اللازم اذا اطلق في الملزوم لا يريد على انفراده ثبوت اللازم ذا اليقين ثم يكفي
في اطلاقه في اللفظ اذ لو كان كافيا لم يحتج في اطلاقه في تلك الالفاظ الى ما ذكره اذ لا
شك في ثبوت القدم والوجوب والوجود للذات فخذ ما تمر اليك تكن من الذين
قوله ولا مصور اي ذي صورة ثم المصور بمعنى ذي صورة يشعر بانه جعل صيغة اسم كالتامر
واللابن للاسم مفعول لكن فيه انه لم يعهد في غير فاعل وفعال ولا يبعد ان يقال
اراد بهذا التفسير التنبيه على انه ليس المراد نفي تعلق التصوير لانه تعالى من غيره فلا يفيد
نفي الصورة من غير تصوير بل المراد نفي الصورة فاحفظ ولا تغفل عنه في نظايره ومن
الجائز ان يجعل صيغة المفعول باقية على طباعها ويثبت منه عموم النفي بواسطة ان
هذه الامور لا يثبت للشيء الا باعطاء الفاعل اياها فنفي الاعطاء نفي لها مطلقا
وقوله لان ذلك من خواص الاجسام يحصل لها اه دليل على المطلوب ومحصله ان ثبوت
الصورة خاصة الجسم الموقوف على ثبوت غيره من خواصها فانتفى ولا يمكن كما قيل
لا حاجة الى قوله يحصل لها اه وما اعتذر به من ان الخاصة حقيقية فمن قبيل العذر
اشد من الجرم قوله ولا متبعض اه نفي التبعض والتجزي والتركب بالاول الى واحد
وكان الداعي الى نفي التبعض والتجزي والتركيب ايهام اضافة الشرع الوجه واليد
والرجل واليمين الى الله في هذه الامور وقد حمل التبعض على انقسام الفعل والوهم
والتجزي على الانقسام بالفعل وهذا اراد من قال يعتبر في التجزي الانحلال الى ما منه
التركيب بخلاف التبعض ولك ان تريد بالتبعض كونه مضافا اليه البعض كبعض الذات ان
وبالتجزي كونه ذا اجزاء ولك ان تقول المراد بنفي التبعض نفي اضافة البعض اليه
وبنفي التجزي نفي اضافة الجزء وبالتركيب نفي اطلاق الكل والمركب فهو تكرار اصله وكذا



وكما انه ينبغي ان يكون مركبا من الامور كلية ومركبا من جميع امور تلك قال والام كما كان القيد
ركاف الاول لتقديم قوله فما له اجزاء آه على قوله لما في كل ذلك اه لان تحرير الموضوع
سابق على الاستدلال عليها و نفي التناهي بعد كونه ممكن ووداع معدود واستغنى عنه
قوله اى المجانسة للاشياء يعني المراد بالمجانسة المجانسة بعلة فيه ان معنى قولنا ما هو
من اى جنس هو وفيه نظر لان ما هو لا يكون سؤالا عن الجنس بل ما هو لان الجنس
هو تمام الماهية المشتركة ولا يجاب به عن السؤال بحسب الخصوصية الا ان يقال اراد بما
هو السؤال بالكنه ونبه في كتب الميزان في تعريف الجنس في ان قولنا لان معنى قولنا بيان
لعله فيه قصد المجانسة بالماهية فلذا ربطه بقوله والمجانسة ولا يصح حمل كلامه لان معنى
قولنا على بيان نفي الوصف بالماهية لانه لا حاجة اليه بعد قوله اى المجانسة فالاوضح
لان المجانسة ولا يرد ان مجانسة الواجب لا يقتضي التمايز بفصول مقومة بل يكفي التمايز
بفصل مقوم لان المعنى ان مجانسة الاشياء يوجب تمايزها بفصول مقومة فيقتضي
مجانسة الواجب تمايزه بفصل مقوم وبهذا التقرير تبين ان قوله لتمايز عن المجانسات
ليس على ما ينبغي والصحيح تمايز المجانسات بفصول مقومة لان التمايز لا يتعلق بعض بالتمييز
فلذا لا يتم التمييز والثاني ان يجعل قوله ولا بالماهية على انه لا يسأل عنه بما لانه اما
للسؤال عن الماهية المشتركة وهو تعالى منزه عنها نوعية كانت او جنسية او عن الماهية
المختصة وهي ان قيل بها في حقه تعالى على مسلك المتكلمين لكن كنهه تعالى غير معلوم لاحد حتى
يتأتى السؤال عنه بما والتمسك بكون ما للسؤال عن الجنس بقول السكاكي لا يناسب ادب
المقام لانه ليس حجة يستدعي قصده وايضا لم يحصر السكاكي السؤال بما بالجنس بل جعله
للسؤال عن الوصف ايضا فقال يقال في جواب ما زيد الكريم ونحوه واثبات بطلان

التركيب لعقلي لا يعهد المقام ولذا بالكيفية في شرح المواقف اتفق العقلاء
على انه لا يتصف شيء من الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر والباطن كالعلم واللون
والرايحة والالم مطلقا وكذا اللذة الحسية وساير الكيفيات النفسانية من الحقد
والحزن والخوف ونظايرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي
للوجوب الذاتي واما اللذة العقلية فنفاها المليون واثبتها الفلاسفة
هذا فلا وجه لتخصيص المتن الكيفية بالملونة ولا وجه لتخصيص الشرح الكيفية بما هو من
توابع المزاج والتركيب الا ان يبتني على ان اللذة ايضا من توابع المزاج والتركيب .
ولا بمتمكن في مكان انما ذكر قوله في مكان مع انه يغني عنه ذكر المتمكن اذ المتمكن لا يكون
الا في مكان تصريحا بعموم النفي ردا على الجهة النافية عنه كل مكان سوى المكان
العلوي او نفيا لتوهم حمل المتمكن على الافتقار الى المكان قوله لان المتمكن عبارة
عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم او محقق يسمى المكان قدم المتوهم لان مذهب
المتكلمين وهو كما يمكن جعله صفة للبعد وهو الاقرب المتبوع يجوز جعله صفة للنفوذ
لان النفوذ منقسم الى المتوهم والمحقق كالبعد وقوله يسمى المكان اشارة الى تفسير
المكان في اثناء تفسير المتمكن وههنا بحثان احدهما ان التعريف يقتضي ان يكون المتمكن
هو البعد لانه النافذ مع ان المتمكن هو ما قام به البعد من الجسم فلا بد من تاويل
بان المراد كون الشيء بحيث ينفذ بعده في بعد آخر وهو بعيد عن العبارة جدا ولو قال
نفوذ شيء في بعد آخر لكان اقرب الى المقصود فافهم وثانيهما ان التعريف يصدق
على ما ليس بمتمكن لا محالة لانه يصدق على نفوذ بعد الجسم في بعد جسم آخر بحيث ماس
السطح الظاهر للنافذ السطح الباطن لما نفذ فيه مع انه ليس بمتمكن عند المتكلمين والحكماء

والحكماء اجمعوا على ان المكان البعد القائم بنفسه وبعضهم على نفوذ ابعاد الجسم
بكليتها في البعد الموهوم كما هو عند المتكلمين مع انه ليس بمكن عند بعضهم وعلى نفوذ
بها بكليتها في البعد المحقق عند القائلين بوجود الخلاء وعلى انه ليس بمكن عند
المتكلمين وغيرهم من الحكماء القائلين بان المكان هو السطح وتحقيق المقام ان
التمكن عبارة عن نفوذ بعد في مكان والمكان هو اما السطح الباطن للحاوي
المماس بجميع السطح الظاهر للمحوي ونفوذ البعد حينئذ بمماسة السطحين بتمامهما
واما البعد المجرد القائم بنفسه ونفوذ المتمكن فيه باعتبار ملاقاة جميع ابعاده
لابعاد ذلك البعد المجرد وذلك بالتداخل واما البعد الموهوم والنفوذ
فيه بهذا المعنى فليس للتمكن معنى واحد بل معان بحسب معاني المكان فلم يصح تعريف
واحد له بجميع المعاني قوله والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه
عند القائلين بالخلاء ولا خلاف في مفهوم البعد فانه الامتداد عند الكل
وانما الخلاف في وجود الخلاء فالاولى ان يقول والبعد هو الامتداد وهو
يقوم بالجسم عند الكل ويقوم بنفسه ايضا عند القائلين بوجود الخلاء ومن قال
تاويله ان البعد امتداد وله نوعان عند القائلين بوجود الخلاء ونوع واحد
عند ارباب السطح فقد جعل تعريفا لبعد بحيث لا يصدق على شيء من افراده فتامل
ثم التعريف لا يصدق الا على البعد المحقق ولو قال عند القائلين بالخلاء وترك
ذكر الوجود له لكان يمكن جعله شاملا للبعد الموهوم بان يجعل القول بالخلاء
اعم من القول به محققا او موهوما اعلم ان المكان عند العامة ما يمنع الشيء من النزول
فكان الحيوان هو الارض عندهم دون الهواء المحيط به فلو منع جسم صغير جسما كبيرا



عن الزوال كان مكانا له وعلى هذا جاز ان يكون المكان انقص عن المتمكن
بحدوث في المكان بالتفسير السابقة فانه لا يجوز ان يزيد او ينقص بل يجب
يساوي المتمكن ولو حمل معنى التمكن على هذا المعنى يصح ايضا قوله قلنا التمكن اخص
من التحيز فلو نفي التحيز لكان انفى وقوله ان الحيز يفيد ان لا مخالفة في مفهوم
الحيز في المكان وليس كذلك لان الحيز والمكان بمعنى واحد عند من جعل المكان
السطح او البعد المجرد المحقق والحيز عند المتكلمين بمعنى ذكره وكون الحيز اعم من
المكان عند المتكلمين معنى لا يجعلون الجوهر الفرد متمكنا بل متحيزا لم يجده الا في كلام
الشارح واما عبارتهم فينفصح عن اتحاد معنى الحيز والمكان قوله فيلزم قدم الحيز
هذا انما يتم على تقدير كون الحيز فراغا موهوما اذ لا قدم لما لا وجود له وكونه محلا
للحوادث باعتبار كونه محلا للتحيزات الحادثة وانما جعل التحيز حوادث لانه اذا كان
الازل متحيزا والحيز حادث فيجب ان يكون هناك احياز غير متناهية متحيز في كل زمان
في حيز فيلزم ان يكون محلا للتحيزات قوله وايضا اما ان يساوي الحيزان قبل هذا الترديد
لاظهار البطلان على جميع التقادير والا فلا يتصور زيادة الحيز على جزء ونقصانه
عنه على جميع المذاهب ثم ان هذا الدليل مبني على تناهي الابعاد والا لجاز ان يساوي
الحيز الغير المتناهي فلم يلزم التجزي لكن الكلام في لزوم التناهي قلت على تقدير عدم
التناهي جاز ايضا ان ينقص المتمكن عنه ولا يلزم تناهيه لان غير المتناهي يجوز ان
يكون انقص من غير المتناهي انما الممتنع نقصانه بقدر متناه ثم نقول ملخص
الدليل لزوم التناهي او التجزي وذلك لا يتم سواء قلنا بعدم تناهي بعد او لا
فالمبني على التناهي تقرير الدليل لا الدليل وفرق بين ابتناء الدليل وابتناء تقريره

تقريره قوله واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لما كان فيما بينهم نفي المكان والجهة
معا اشارة الى نكتة ترك الجهة وهو ان نفي المكان يستلزمه نفيه حيث لان
نفي المكان انما يستلزمه لو كان الجهة احد المكان او نفسا اما لو كان
حد الجزء الاخير من المكان او نفسه فنفي التمكن لا يستلزم نفيه قوله
ولا يجري عليه زمان اي لا يتعين وجوده بزمان فان الجريان على الشيء
يستعمل بمعنى تعينه به ومنه قول النحاة في المصدر اسم الحدث الجاري على الفعل
فان معنى جريان المصدر على الفعل انك تقول ضرب ضربا او ضربة فتتعين
به ما قصدت بالفعل وعدم تعين وجوده تع بالزمان لانه لا تعلق له
بالزمان وان كان مع الزمان لان التعلق بالزمان انما هو وجود
غير قار مندرج منطبق على اجزاء الزمان او على طرف زمان
وهو الآن والاول يسمى زمانيا والثاني دفعيا ومثل هذا الشيء
لا يوجد بدون الزمان بخلاف الامور الثابتة فانها حيث اذا فرض
انتفاء الزمان فهو موجود ففرق بين كان الله تع ويكون وبين كان
زيد ويكون فان وجوده تع ثابت مستمر مع الزمان لا فيه بخلاف وجود
زيد فانه في الزمان ومنطبق عليه لا يوجد بدونه فهذا الزمان لتعلق
بامور منطبقة عليه ومكان الزمان لا يجري عليه تع لا يجري على صفاته
القديمة وقوله لان الزمان عندنا يعني به الاشاعرة فانهم قالوا هو
متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة للابهام فان الزمان
غير متعين فربما يكون الشيء زمانا لشيء عند احد ويكون الشيء الثاني زمانا

للشيء الاول عند اخر فقد تقابلت اذ زيد عند مجيء عمرو وجاء عمرو عند مجيء زيد
وهو ضعيف لا يسع المقام ببيان ضعفه وانما وقعهم فيه عدم الفرق
بين هذا الوقت والوقت ووجود وعند الفلك سنة عن مقدار
الحركة مع انهم جعلوه مقدار حركة الفلك الاعظم اذ اراد به مقدار
الحركة بالذات ومقدار الحركة بالذات مقدار حركة الفلك الاعظم فانه
يقدر به الحركة الفلك الاعظم اولا وبالذات ويقدر به سائر الحركات
ثانيا وبالعرض على ما بين في محله وكذا ايقاع المقدار على الطلق فان ما يقدر
به الحركة مطلقا مقدار حركة الفلك الاعظم فان جميع الحركات يقدر به ثانيا
وبالعرض ولم يلتفت الى هذا لظهوره كمال ضعفها وهو ان الزمان
جوهر مجرد واجب لذاته لا يجوز عليه العدم وانه الفلك الاعظم وانه حركة
الفلك الاعظم واعلم ان قولنا لا يجري عليه زمان لا يراد به الاحد المعنيين
مما ذكره الاشاعرة او الحكماء اذ لا يجوز ان يراد في اطلاق واحد معنيان
والشارح لم يقصد بما ذكره ان المراد المعنيان بل ان هذه المسئلة متفقة
بين الحكماء والاشاعرة وكذا انه نقول ليس للزمان الا معنى واحد والاختلاف
بين الفريقين في تعيينه قوله قضاء لحق الواجب ثم بالتنزيه الظرف متعلق
بالواجب او بالحق والواجب في كل بمعنى وحق التنزيه او واجبه المبالغة فيه
والمشبهة قوم شبهوا الله تعالى بالمخلوقات ومثلوه بالحادثات والمجسمة
منهم المصرحون على التجسيم العرف واما غيرهم فمنهم مشبهة الحشوية فقالوا
هو جسم لا كالاجسام من لحم ودم لا كاللحوم والدماء وله الاعضاء

64

الاعضاء والجوارح وسائر فرق الضلال لبعد الشبهة احرى
وسبعون والعبارة تدل على ان احدا منهم ليس بمصيب في باب التنزيه
والمراد بالابلغ وجه الابلغ بالنسبة الى عدم التفصيل والتوضيح لا الابلغ
من كل وجه اذ لا وجه له والمراد بتكثير الالفاظ المترادفة تكثيرها كالمتبعض
والمتجزي والمحدود والمتناهي وللتصريح بما علم ضمنا وجه اخر سوى ما ذكر
وهو ستمور الخطاء لمن لا يفطن للضمنيات من العوام فان جمع العقلاء
في لحفظهم ايضا قوله لا ما ذهب اليه اه اقول كما اللفظ متعلق بالمعاني
الثلثة بقرينة قوله بدليل قولهم بهذا الجسم من ذلك فانه هذا الاستعمال
لغوي ولا يصح ان كون العرض حالا للفظ ما يمنع بقاؤه ثم ولو سلم
فهو لا يفيد الا عدم الحلة العرض عليه لا بهامه المعنى اللغوي
في المدعى سلبا لعرضية عنه لا منع الحلة في اللفظ ويمكن الكلام
ذكوته مع الجوهر ما يتركب عنه جزؤه ونظيره وقد ضعف دلالة قولهم
عليه وانا نجوز وان الواجب لو تركباه فطول المسافة لان التركيب
يستلزم النقص والحدوث سواء اتصف الاجزاء بصفات الكمال اولا
على ان عدم اتصاف الاجزاء بصفات الكمال لا يوجب نقص الكل مع اتصافه
بصفات الكمال وقد يقال وجه الضعف ان من تعدد موصوفات صفات
الكمال لا يجب تعدد الواجب وليس شيء اذ منها الوجوب والقدم الذاتيان
وقوله وايضا يشعر بانه دليل مستقل لباب التنزيه وليس كذلك فانه لا يفيد الا
التنزيه من التصوير والتكييف وكما يلزم اجتماع الاضداد يلزم الاستحالة

على النقص اذ بعض الكيفيات نقص كاضداد العلم والقدرة كما صرح به
وفي استواء جميع الصور والاشكال والكيفيات في افادة المدح نظر لانه
انما يتحقق بعد استقصاء معرفة الصور والاشكال والكيفيات ودونه
خرط القتاد وكذا في عدم دلالة المحدثات عليه لانه انما يتم بعد تتبع جميع
المحدثات وهو متعذر والدخول تحت قدرة الغير ايضا مما لا يمكن
ان يكون المخصص هو الذات واما منع كونه حادثا بعد الدخول تحت قدرة
الغير فمما لا يصح لانه مبني على ان كل ممكن حادث فانه لم وكون مثل العلم
والقدرة من صفات الكمال لا يدل المحدثات على ثبوتها لا يفيده عن مخصص
وكون الاضداد صفات نقصان لا يعم على عموم الانتفاء لا الدلالة على ثبوتها
للواجب بل تدل على انتفائها عنه واعلم ان قوله ولا دلالة على ثبوتها لها معنى
لا دلالة على ثبوتها للمحدثات وقوله للمحدثات جزء لا صلة للثبوت والا لبقي
بلا خبر وقوله فيما كان ضعيفه متعلق بقوله لا على ما ذهب اليه واستلزام
ضعفها لعدم الانتفاء وعليها بين لكن لا يدخل في عدم الانتفاء ابهامها
عقايد الطالبين وتوسيعها مجال الطاعنين كما لا يخفى واحتج المخالف
بالنصوص الظاهرة في الجهة على التمكن اذ كل ماله جهة فهو متمكن فلا يرد انه
لم يكن فيما ذكره نفي الجهة فليس احتجاج المخالف في التنزيه عما ذكره بالنص الظاهر
في الجهة على ان التنزيه عن الجهة لم يصرح به لاشتمال التنزيه عن التمكن عليه
فهو في قوة المذكور وفيه بحث لان ماله جهة يجوز ان يكون متحيزا لا متمكنا
والنص الظاهر في الجوارح متمسك للتبعيض والتجزية والتركيب ايضا والاولى

والاولى ان يقول والتشبيه لا ينفي النصوص ان الله تعالى خلق آدم
على صورته قوله بان كل موجودين فرضا لا بد ان يكون احدهما متصلا بالآخر
مماسا له او منفصلا عنه الى جهة من جهاته ثالثها قوله والله تعالى ليس
حالا ولا محلا للعالم لا ينفي نفي المماسة حتى يثبت كونه منفصلا الا ان
ان يراد بالمماسة ما يكاملة لكن انتفاء المماسة لا يستلزم الانفصال الا ان
يراد الانفصال ببعض الاجزاء اذ هو يكفي في ثبوت التباين في الجهة
ونحوه ولا يحل للعالم بوجه ولا محل لجزء من العالم والا فانتفاء
الحالية والمحلية بالقياس الى العالم لا ينفي كونه متصلا بشيء وقوله فيكون
جسما او جزء جسم يتجه عليه ولا ان الظاهر انه تعالى جزء جسم حتى يكون
قوله او جزء جسم في موقعه وايضا جزء الجسم لا يجب ان يكون جسما حتى لا
يلزم كونه مصورا اذ الصورة من خواص الاجسام كما سبق ولا ان
يكون ذا مقدار حتى يكون متناهيا والوهم المحض مما لم يخالطه اصطلاح
العقل والصبح العضد كلها او وسطها بلحمها او الابط الى نصف العضد
عن اعلاها كذا في القاموس قوله ولا يشبه الى الاشياء ثلاثة فراتب جهة بالمماثلة
ولم يذكرها لعمومها فيقيد نفي المجانسة وهو ان لا يكون في الجنس وفي الاتحاد
في الكيفية لا في نفي المشابهة اي في نفي المجانسة وفي نفي الكيفية اي وفي نفي الاتحاد
في الكيفية وباب التنزيه وان كان لا يتحاشى فيه عن التكرار والتصريح بالمعا
بالمعلوم ضمنا لكن المختار الحمل على ما يليق بهما وجعل نفي المماثلة بمعنى الاتحاد
في الحقيقة ظاهر مما ان قدماء المتكلمين ذهبوا الى ان ذاته تعالى مماثلة لسائر



الذوات في الحقيقة لان ذلك منهم بناء على مفهومي الذات والحقيقة باصدق
عليه واستدل عليه في المواقف بانه لو شاركه غيره في الحقيقة لتميز عنه بالتعين
ضرورة الاثنينية فيلزم التركيب ويمكن ان يستدل عليه بان وجوده مقتضي
ذاته فلو شاركه في ذاته غيره لتعدد الواجب وكون الشيئين بحيث
يسد احدهما مسد الاخر اي يصلح كل لما يصلح له الاخر مما اورد عليه انه يقتضي
رفع الاثنينية فلا يكون ابدا الا بين الشيئين واجيب بان المراد يسد احدهما
مسد الاخر يسد احدهما مسد الاخر في الصفات النفسية وهي ما لا يحتاج وصف
الذات بها الى تعقل امر زائد على الذات كالانسانية والحقيقة والوجود و
الشيئية ويقابلها الصفة المعنوية كالحدوث والتحيز فعلى هذا ينبغي ان لا يستدل
على نفي المماثلة بهذا المعنى بان علمه وقدرته اجل واعلى مما في المخلوقات لان العلم
والقدرة ليسا من الصفات النفسية لانا نحتاج في الوصف بهما الى تعقل امرين
زائدين على الذات عند اهل السنة لكن الذي يستفاد من كلام الشارح دفع الايراد
بان المراد يسد احدهما مسد الاخر في باب المماثلة والمساواة فيه من جميع الوجوه
قوله قال في البداية العلم منا موجود ادلة شبهة تجدد في علمه تعالى فانه اختلف
في وجوهه وقد اشار الى نظر الاشتباه فيه بقوله فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى
فتنبه وقوله وقد ما وواجب الوجود في باب الا ما نقل عن بعض المتاخرين في صفة
تعالى وقوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه مبالغة في نفي المماثلة فكانه قال فلا
يماثل علم الخلق اصلا فلا يعتد بما يشعر من ان المماثلة تحصل بوجه من الوجوه
ولا يتوقف على المساواة من جميع الوجوه حتى ينافي ما صرح به من ان المماثلة

المائدة عندنا انما يليق بالاشعري اي في جميع الاوصاف ومنهم من قال ومقصوده
ان بين كلاميه تنافيا والتوفيق بالبيان ويعلم من كلام الشيخ ابي المعين
ان ما ذكر من معنى المائدة معنى لغوي ويعلم من المواقف انه اصطلاح فلا
يقدح فيه عدم مساعدة اللغة وقوله لان الشيخ دم دليل كان على فساد قول
الاشعرية اذ عدم منع اهل اللغة على مطلق ايضا دليل عليه في الظ قوله
والظ انه لا مخالفة بين كذا الظ لان الظاهر المخالفة والموافقة هو المحال
والظ ان المراد نفي المخالفة بين قول الاشعرية واللغة ويحتمل نفيها بين
البداية والتبصرة وبين الشيخ ابي المعين والاشعرية وبين كلامي البداية
ايضا وقوله والا اي وان لم يكن مراد الاشعري هذا او لم يحمل كلام البداية
على هذا فالاشتراك البين اه فلا يرد انه ينبغي تقديم قوله والا على قوله وعلى هذا
ينبغي ان يحمل اه ظنا بانه من تتمة قوله لان مراد الاشعري ومن ثمة تعلق لا يحمل
يحمل كلام البداية نوع الملازمة فظ لانه لو حمل جميع الاوصاف على الاوصاف
النفسية ايضا يندفع لزوم دفع النقود قوله ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء هذا
بظاهره تنزيه علمه وقدرته عن النقصان فيفيد قوله لا ان البعض بالجهل او العجز
عن البعض نقصا انقص في علمه وقدرته ولكن ان تجعله تنزيها له تعالى عن الجهل
في بعض الاشياء والعجز عن البعض والمراد بالشيء الممكن والا فالممتنع والواجب
خارجان عن القدرة لتتم التنزيه باعتبار العلم قاصرة لان دايرة العلم
اوسع مما ذكره لانه لا يخرج عنه شيء من الاقسام الثلثة ولا يخفى انه لا يجوز
خروج ممكن عن العلم والا لم يكن العلم مقدورا اذ يمتنع فعل المختار بدون



بدون العلم فانه لا يرد بل عموم خروج شيء عن العلم اذ يجوز ان يكون شيء ممتنع تعلق
العلم به فلا يكون الجهل به نقصا كما ان الجعل الممتنع ليس بنقص ليس بشيء ويرد
على عموم خروج ممكن عن القدرة صفات الواجب فانها لو كانت مقدورة لكانت
حادثة وكذا الخروج عن علمه وقدرته شيء لا يخرج عن سمعه مسموع ولا عن بصره مبصر
وكانه لم يتعرض له لانه لا مخالف فيه ومقوله فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير يخص اللذين
واقتباس من الآيات الدالة على عموم العلم وشمول القدرة ولم يقل لكل لانه قد يعاد
الغلط سفه انه لا يعلم شيء الا نعم لا يعبا بهم ومخالفة الفلاسفة في القدرة
مطلقا لا في اكثر من واحد الا ان الظاهر من القدرة فيما بين المتكلمين صفة يصح معها
الترك والفعل والحكماء ينكرون صحة الترك وهو معنى الايجاب وكانه حمل القدرة
على المعنى المتفق بين الحكماء والمتكلمين وهو ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
الا ان مقدم الشرطية الثانية ممتنع عند الحكماء وواقع عند المتكلمين وقوله لا
يعلم بالجزئيات الا ولا يعلم الجزئيات كما ذكره الشيخ لانه يراد العلم بعد العلم
المتعدي الى مفعولين لا بمعنى العلم بمعنى المعرفة الشامل للتصور والتصديق
والمشهور من الفلاسفة انهم انكروا العلم بالجزئيات وحققه المحقق
الطوسي ان مرادهم انه لا يعلمها على الوجه الجزئي بل يعلمها كلية متغيرة
فيها وانما انكره الدهرية العلم به لانه لان العلم به انه نسبة تقتضي مغايرة
العالم والمعلوم وهو منقوض بعلم كل احد بنفسه ووجه انه لا يقدر على مثل
مقدور العبد لان مقدور العبد اما طاعة او معصية او سفه او عبث
تعالى عن جميع ذلك ودفعه بان هذه الصفات من عوارض مقدور العبد

العبد بالنسبة اليه ونحن نقول الموصوف بهذه الصفات الكمالية الخلق
وكونه مقدورا له باعتبار الخلق باصل قوله وله صفات قديمة المتن للتخصيص
فنبه على انه لا يشارك صفاته صفات غيره الا في الاسم فهي مختصة به لا يشاركه
غيره فيها وقد نبه باضافة الصفات اليه وجمعها على مغايرتها للذات
وثبوت انحى فاد رحاله الى غير ذلك بالشرع والعقل ولا خفاء في ان العقل
كما يدل على ثبوت هذه الاسماء واشتقاقها ثبوتها حسبا وبها فان اتفاق
انعاله تع كما يدل على كونه عالما يدل على ثبوت العلم له والشرع كما دل على اطلاق
العالم عليه تع دل على اضافة العلم اليه واراد بمفهوم الواجب مفهوم اسم
الله لا مفهوم هذا المشتق فكانه قال يدل على معنى زايد على الذات الواجب
وهو المرجع في قوله لما ثبت انه عالم وانما عبر عنه بمفهوم الواجب لانه فسر الله
سابقا بالذات الواجب الوجود وتنكير زايد مشعر بان كلا يدل على زايد اخر
كما صرح به بقوله وليس لكل الفاظ مترادفة والاولى ان يقول ان كلا يدل
على مفهوم مغاير لمفهوم الواجب لان الزايد يستدعي ان يكون مفهوم الواجب
داخلا في مفهوم كل ولا يخفى فساده ومن البين ان ماخذ الاشتقاق المعنى
المصدري وهو ليس الصفة الموجودة بل ما يلزمه من الحاصل بالمصدر فقوله
فيثبت له صفة العلم تفريع على ثبوت الماخذ لا لان الماخذ نفس الصفة بل لانه يستلزمها
واذا اثبت صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك يثبت له صفات موجودة
بناء على ان هذه صفات موجودة في المخلوقات فاندفع ما قيل هذا انما
يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليه

نعم

فانه قد وجد مثل الواجب والموجود لا كما زعم المعتزلة انه عالم لا علم له وموا
الشيء قد صح منع بعضهم عن اطلاقه في العالم وغيره من الاسماء عليه تعالى اذا من
الجانبين بان الاطلاق في القرآن اكثر من ان يحصى فكيف يتكرر قوله الى غير ذلك
لا يتم على الاطلاق فان جمهورهم اثبتوا صفة الحيوة والارادة فيجب عليهم
نفي باقي الصفات تحرزا عن ثبوت القدماء ولا خفاء في ان الاقرب في ذلك
التحرز ان يقال العلم عين ذاته بل يقال لما اطلق العالم عليه تعالى ولا يصح اثبات
العلم له تعالى حملا على ما يلزم العلم ويكون اثره من اتقان الاشياء عليه كما يقال
في الحي والرحيم ومما لا يشتبه انه لو كان دعوى المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر
لا قدرة له لا يلزم كون العلم قدرة وحيوة وعالما وحيا وقادرا وصانعا
للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته كما سيذكره لان يجعل
العلم عين الذات على نهج سلب العلم لا ثبوت العلم عين الذات وكذا القدرة
فكيف يلزمه كون العلم عين القدرة الى غير ذلك قوله وقد نطقت النصوص
بثبوت علمه وقدرته حيث ورد اطلاق العالم والعليم والقادر والقدير
واضافة العلم والقدرة اليه تعالى في الكتاب والسنة قوله ودل صدور الافعال
المتقنة اه لان اتقان الفعل في الشاهد يكون بالعلم والقدرة الموجودتين
فيرشد ذلك الى انه كذلك في الغائب اذ لا صارف عنه نعم حدوثه في الشاهد
لا يصح في الغائب فيخص في الغائب بقديما فلا يرد ان صدور الافعال
لا يتوقف الا على الا [illegible] الذي سماه المعتزلة عالمية ولا يتوقف
على صفة موجودة قائمة بالفاعل قوله وكون الواجب غير قائم بذاته فان قلت

فان قلت كون العلم عين الذات انما كان بضرورة العقل فاما كان اللازم
كونه حيا قادرا عالما صانعا معبودا لا نفي وان كان بضرورة الذات
علما كان اللازم كون الواجب عين قايم بذاته والواجب اكون الواجب
غير قايم بذاته قلت كون الشيء عين الشيء قد يكون بضرورة احدهما الآخر
دعينية الاثنين بهذا المعنى غير مستحيل وقد يكون بكون الشيئين متحدا
من غير ضرورة والقلب وهذا هو العينية المستحيلة وكلامنا هنا فيها
والدلالة لهما ان يكون لازم كل منهما لازما للآخر حينئذ لم كون العلم حيا
لا في الحيوة لازمة للذات وكون الذات غير قايم بذاته لازم علم القيام
بالذات لازم العلم **قال** ازلية لذلك زعم الكرامية هم اتباع المنسوب
الى محمد بن كرام بكسر الكاف وهو الذي قيل فيه الفقه فقه ابي حنيفة وحده
والدين دين محمد بن كرام كذا في شرح المواقف والاجود ان يكون قصد
الشاعر ان الدين دين نبينا محمد الذي هو ابن الكرام الى آدم عليه السلام
ويستفاد من قوله لامتناع قيام الحوادث بذاته ان الازلية من موجبات
القيام بذاته حتى يظن ان قوله قايمة بذاته يستحق التقديم على الذاتية
لتقدم الاصل على الفرع ويمكن للناظر ايضا وجهه هو ان ذكر الدليل بعد
وضع الدعوى فيه كون قوله قايمة بذاته بمنزلة الصفة الكاشفة للصفات
كما يشعر به قوله ضرورة انه لا صفة الا ما يقوم به يبتني على انه يحصل
بقوله صفات وكما ان قوله قايمة بذاته يرد زعم المعتزلة في الكلام يرد
زعمهم في الارادة حيث يزعمون انها حادثة لا في محل وقوله ولكن مرادهم

اشارة الى ان الرد ليس بموقوف على انهم يقولون ان صفة لا هي قائمة
بغيره حتى يرد عليهم معنوية قائمة بذاته وانما يرد عليهم عقوة من صفاته
لانهم لا ينكرون كونه صفة قوله ولما تمسك المعتزلة فقد عرفت ان هذا الدليل
لتمسك لا يفيد الجمهور بهم بقوله حال الثمانية كما في هذا الكتاب وقوله
او اكثر اشارة الى الصفة اخر اختلف فيها مثل البقاء والقدم والاستواء
والوجه واليد والعين والجنب والقدم والاصبع واليمين ولا يخفى
ان الاولى ان يقول الى السبعة او الثمانية او اكثر فيكون فيه استيفاء
المذاهب وتنبيه على قول حال الثمانية لانه الذي ذكر في هذا الكتاب واشار
بقوله اشار الى الجواب الى ان العبارة غير واضحة في الجواب لكن لقائل
ان الجواب التام نفي المغايرة بين الذات والصفات وبين الصفات
بعضها مع بعض وقد اقتصر على الاول ولكن اشار الى ان التعدد
فرع التغاير وبه يتم الجواب بالنسبة الى الصفات ايضا اذ ليست متغايرة
لانه يمكن ان يقال المراد كل من الصفات بالنسبة الى الذات وبالنسبة الى الا
خرى لا هو ولا غيره فلا يكون اقتصارا على بعض الجواب او يقال المراد ان
كلا من الصفات بالنسبة الى الذات لا هو ولا غيره فيلزم بطريق الاقتضاء
ان يكون كل بالنسبة الى الاخرى ايضا كذلك اذ لو كانت بالنسبة الى الاخرى
غيرها لكانت بالنسبة الى الذات كذلك لان المغاير للشيء مغاير لما ليس بغير
الشيء ولا غيره فيكون البعض الاخر من الجواب كالواضح كالمذكور فلا
يكون ايضا اقتصارا بل ان العبارة غير واضحة في شيء من الاحتمالين

لينا المذكورين ثم ولما قيل ان مسوق العبارة في بيان حكم الصفات
ولذا ذكر قوله لا هو والا فقد صح خلله في الجواب فالجواب مثل المذ
كور ضمنا بهذا لكن في قوله ولذا ذكر قوله لا هو والا فقد صح خلل
في الجواب نظرا لانه لو لم يذكر لا هو لتبادر الاعتراف بالعينية والاولى
ان يقول ولما تمسكت المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد
وتمسكنا بان في كون الصفات عين الذات كون العلم والقدرة والحيوة
متحدة وكون الصفات ذاتا معبودا للخلق وكونها لذاتها بين فاثبتنا بذات
اثار التحقيق الصفات بحيث تندفع عنه المحذورات المذكورة فقال
وهي لا هو ولا غيره لانه يكون مقتضيا لذكر لا هو بلا خفاء موقوف والنصارى
وان لم يصرحوا في ضمن كلامهم بمنع التصريح ومنع تكفيرهم حقيقة فانهم
كفروا تغليظا لانه يلزم من الكفر لا تكفيرهم ما لم يلتزم وقيل يكفروا اذ كان
اللزوم ظاهرا اذ كان ما لزم كونه عالما به فلا يتجه عليه انه يلزم من الكفر عليهم
لا ينبغي ان يكفر واما لم يلتزموا فعلم ان تكفيرهم بما التزموا لا بشبهة
وهو ما صح جوابه من القول من القدماء الثلثة ولا حاجة الى الجواب
بان اية تكفيرهم اقتضت التزامهم ولو ثبت توقف التكفير على الالتزام
ولا يخفى انه كما لزم النصارى قدم اقانيم قديمة لزم اهل السنة لانهم ادعوا
وجود الصفات وقدمها وان كل حادث ممكن فلزمهم كون الصفات واجبا لذاتها
فلزمهم كونها ذواتا قديمة مستقلة يمكن انفكاك بعضها عن بعض والاقانيم
جمع اقنوم بالضم وهو لفظ رومي بمعنى الاصل قالت النصارى انه تعالى جوهر

يصفون به الغايب بذاته وللثلثة اقانيم وكانهم سموا الامور الثلثة
اصولا لانها صفات يتوقف بها العالم نظام العالم ووجوده اولانها
اصول الالوهية وانما اثبتوا القدماء الثلثة دون الاربعة مع ان الذات
رابعها لان الذات مالم يؤخذ مع الثلثة لا يتحقق بالالوهية وبهذا ظهر
ان ما قيل اذ ميل من النصارى الى ان الصفة عين الذات لا يرد عليه انه
لا يليق جعل القدماء الثلثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة والا
فواحد نعم يرد عليه انه لا مخرج لانتقال اقنوم العلم لان اقنوم العلم عين
الذات قوله بجوز والانفكاك والانتقال وكان نقول وانا فيه انه لا يلزم
من القول بانتقال اقنوم العلم بجواز انتقال الآخرين حتى يثبت ذوات
متغايرة الا ان يقال بجواز الانتقال على اقنوم العلم يشعر بجواز الانتقال على
الآخرين على انه بانتقال اقنوم العلم يتعدد الذات القديمة لكن لا يكون
كفرهم للقول بالثلثة قوله والقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير
فيه نظر اما اولا فلما قيل ان المدعى نفي لزوم تكثر الامور المتغايرة القديمة
ولا يقدح فيه منع توقف تكثر القدماء على التغاير وانما يقدح فيه منع توقف
تكثر القدماء المتغايرة على التغاير ويمكن دفعه بانه منع توقف التعدد
والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك لا توقفه على التغاير مطلقا وحاصله
ان القدماء المتغايرة كما يلزم النصارى لان الانفكاك يدل على التعدد
والتغاير يلزم اهل السنة ايضا لان التعدد والتغاير لا يتوقف على الا
نفكاك بل يوجد التغاير مع عدم الانفكاك كما في الاثنين والواحد وليس الانفكاك

الاشكال مبنيا على تغير الغير بجواز الانفكاك بل بناء على انه لزم التصادق
تغاير القدماء ويدل انفكاك البعض عن بعض وان الانفكاك يدل على التغاير
والا فلا وبهذا اندفع ايضا انه قد عين منع الغير في هذا المقام فلا يرد
قوله بعد هذا فان قيل هذا الخ لانه رفع للنقيضين واما ثانيا فلان جواب
شبهة المعتزلة من لزومه تعدد القدماء للقول بوجود الصفات منع الملازمة لان
القول بوجود الصفات تعدد القدماء حينئذ توقف التعدد على التغاير
بالمعنى المذكور فالكلام عليه بالمنع مقابلة المنع بالمنع ومنع السند لو ابطل
توقف التكثر على التغاير لكان موجها قوله للقطع بان مراتب الاعداد من
الواحد والاثنين والثلثة الى غير ذلك متعددة قيل فيه اولا بان الوحدة
ليست من مراتب الاعداد وثانيا بان مراتب الاعداد ليس بعضها جزءا من
بعض اذ قد تقرر ان المراتب مركبة من الوحدات فالعشرة مثلا مركبة من
وحدات عشرة لا من خمستين او اربعة وستة وهذا مع كونه كلاما على السند
يمكن دفعه بان جعل الواحد من مراتب الاعداد تغليب او بناء على مذهب من
جعل العدد ما يقع في العد فيكون الواحد عددا او بان جعل الواحد
والاثنين والثلثة متعددة غير ذلك من الواحد والاثنين والثلثة
والاربعة مع ان البعض الذي هو الواحد جزء من البعض الذي هو غير
الواحد من الاثنين والثلثة الى غير ذلك قوله وايضا لا يتصور نزاع الخ
يعني النزاع فيه نزاع في البديهي والاستدلال عليه معارض بالبديهة
قوله فلا واجبة اشارة الى او لما ذكرنا على منع توقف تكثر على التغاير

وان لا يخرج على الجمع لكون الصفات واجب الوجود لذاتها لا يقتضي الجزء
في كونها حادثة في الاولى بل هو غير صحيح فكان استعمال الاولى في عدم الجزء
رعاية ادب الشارع وكون معنى تعالى الواجب الوجود لذاته هو الذات
وصفاته هنا وكرى كما ولا يساعده عبارته لا نصير لذاته اي الموصول
في الواجب فكما ان حمل الله عليه كحمله واجبا لذاته حمل الصفات عليه
يجعلها واجبة لذواتها نعم لو كانت العبارة الواجب الوجود لذاته
الله تعالى هو الذات وصفاته كان المعنى ما جعله ذكر هذه العبارة
لهذا المعنى مما لا يرضى به الا متعسف في التأويل قوله ولا استحالة في قدم
الممكن انه يستحيل عند منكري الايجاب الذي يدعي كونه فاعلا مختارا اي لهذا
حكم بان كل ممكن حادث قوله ولصعوبة هذا المقام ذهب المعتزلة والفلاسفة
الى نفي الصفات لكن صعوبة وجود الصفات عند المعتزلة لكثرة القدماء
دون الفلاسفة فانه لا صعوبة له عندهم لذلك بل وجه الصعوبة انه لو كانت
الصفات الموجودة لكان الواجب فاعلا وقابلا معا وهو باطل عندهم
في نفي الكرامية قدم الصفات بانهم قالوا بقدم المشية والكلام وحدوث
بالقدرة على التكلم والمشهور انهم قالوا بحدوث الكلام قوله فان قيل
هذا انما ينفع اه يمكن بيانه من وجهين احدهما ان الغير نقيض العين
لما بينه فسلب العين عن الصفات الموجودة يستلزم ثبوت الغير لها سواء
كان نقيضا بمعنى السلب او بمعنى العدول وسلب الغير يستلزم ثبوت العين
لها وثانيهما ان سلبه هو عن الصفة الموجودة يستلزم العدول وثبوت

وثبوت ذلك السلب كذا سلب الغير عنه ثم ثبوته ثم سلب سلبه هو فيلزم
اجتماع سلب هو وسلب سلب هو لكن في كون قوله وهو لا هو ولا غيره
في الطرفين رفع النقيضين نظر انما يكون كذلك لو كانت قضية سالبة يجب ابطال
اما لو كانت معدولة لان الطرفين لا هو ولا غيره العدول لكنا نقول من
الاكتاب العدول كانت يجب لظ جمع النقيضين وهو لا هو ولا غيره لان لا هو
غيره في معنى لا هو وفي الحقيقة رفعهما نعم قلنا قد صرح الاشعرية اه وليس
هذا التفسير مبنيا على اصطلاح منهم بل لادعائهم انه معنى متعارف الاقدوالهم
اذ يقال ليس في الدار غير زيد مع انه فيه يده وقد يرد بان المراد بالغير
ههنا فرد اخر من نوعه والا لزم ان لا يغايره ثوبه بل اصبعه البتة
وبان القدرة غير زيد اتفاقا لان العرض غير المحل اتفاقا كما نحقق نعم
فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازلي محال فالبيان
سيقتضي ان لا يكون شيء من القديمين متغايرين فكيف يكون الانفكاك
مع كونهما متغايرين ولذا العقول وزيد لذوق المثال الاول ان المراد
امكان الانفكاك بحسب الوجود او الحيز وفيه انه لو كان كذلك لم يقتصروا في
الاستدلال على ما ذكروا بل كانوا متعرضين ان الذات والصفات
لا يمكن انفكاكهما في الحيز لامتناع الحيز عليهما ويعتذر بانه ترك التعرض
لظهوره ثم نقول لو تم ما ذكره لزم ان لا يمتنع تعدد القدماء اذ لا
يكون القدماء متغايرة فالوجه ان يقال فان ذات الله تعالى بعض
صفاته ويمتنع كل من المقتضي والمقتضى عن الآخر وكذا يمتنع انفكاك

كل منها امرينا يقتضيها الامر واى بعض الاخر والواحد منها العشرة يستحيل
بقاؤها بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها او بعض منها فعلم ان عدم
ان عدم العشرة عدم الواحد منها انما هو في ضمن واحد منها اى الواحد كان
واما في ضمن جميع الاحاد الى غير ذلك لكن وجودها وجوده لا مطلقا
بل في ضمن جميع الاحاد لان وجود الكل وجودات الاجزاء كلها لا
لا وجود جزء منها ومنها البين ان المراد بوجود العشرة والواحد المتحقق
في نفس الامر يعني ان يكون نفس الامر ظرفا لنفس الواحد والعشرة
لا لوجودها لانهما ليسا موجودين منه فانه قيام الذات بدون الصفة
المعينة متصور لا بقيا منه حيث منشو ومنهم احدهما انه ان اراد قيام
الذات بشرط كونها موصوفة بتلك الصفة المعينة فبطلانه بين وان
وان اراد قيام الذات مع قطع النظر عن الاتصاف بها فلا فرق
بين الجزء والصفات المحدثة في ذلك وثانيهما ان هذا الكلام لا يتم
في الصفات المحدثة اللازمة للذات لانا نقول المراد امكان قيام الذات
بدون الصفة نظرا الى ذاته وهذا ممكن في الصفات المحدثة اللازمة
وان اورد انه كذلك الصفات القديمة والجزء بالنظر الى الكل فهو يعنيه
ما ذكره الشارح له لانهم ان ارادوا صحة الانفكاك من الجانبين
لا يتأتى الرد به فيتجه لانه يتعذر منا في غيره في الصفة المحدثة فانه قيام الذات
بدون تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات ان المراد الاكتفاء
بجانب واحد لانا نقول كله من متماثل لانه فرد والواحد منها العشرة يستحيل بقاؤه

بقا وجها بدونها وبقاؤها بدونه يدل على انه لا يكفي امتناع الانفكاك
من جانب واحد فيحصل الترديد بقوله وان اكتفوا بجانب واحد لزم عدم المغايرة
بين الجزء والكل اى غير الجزء الاخر وايضا يلزم عدم مغايرة العرض
اللازم لمحله لجواز وجود الذات بدون الصفة مقتضى الذات
فكيف لجواز الذات بدونها قوله لا يقال المراد امكان تصور وجود كل
منهما مع عدم الآخر ولو بالعرض يعني المراد امكان فرض وجود كل منهما
مع عدم الآخر ولم يتبين امكان وجود الذات بدون الصفة لان
مرتبة الحاصل بكونه اذ مع اعتبار الاضافة الذات الى الصفة
لا يمكن وجودها بدونها او للفناء عنه لانه يكفي في نفي المغايرة بين الذات
والصفة امتناع انفكاك الصفة لان المعتبر في المغايرة الانفكاك من
الجانبين وانما تعرض لامتناع انفكاك الجزء عن الكل مع الغناء عنه
بامتناع انفكاك الكل عن الجزء تصحيحا لمناسبة الظهور الفساد من قولهم ان
الواحد يمتنع بدون العشرة بناء على ان قوله حتى في الجزء مع الكل لانهم اذ كثيرا ما
يصدق بوجود الكل ويطلب بالبرهان ثبوت الجزء لخفاء كونه جزءا له وان مع
اعتبار الاضافة يمتنع انفكاك كل من الكل والجزء والذات والصفة بحسب نفس
الامر فلا وجه لاعتبار صحة الانفكاك بحسب الفرض قوله فان قيل لما لا يجوز
ان يكون مرادهم لا يصح ان يكون مرادهم ذلك مع تفسيرهم الغيرية بما سبق
الا ان لا يحمل هذا التفسير من الاشاعرة بل من غيرهم لا اصطلاح كله سهم
ويفهم من قوله فانه يشترط الاتحاد بينهما اه اذ اشتراط الاتحاد لصحة



الحمل واشتراط المغايرة لافادته مع ان صحة الحمل متوقفة عليهما معا اذ الحمل
اتحاد المتغايرين في المفهوم بحسب الوجود وهاهنا بحث وهو ان مجرد التغاير بحسب
المفهوم غير كاف للافادة فلذلك قد يشترط لها مع التغاير عدم اشتمال
الموضوع على المحمول اذ لا يفيد الحيوان الناطق ناطق غير قبيح لانه لم يدع
الا ان الافادة يتوقف على التغاير وهو لا يستلزم دعوى كفايته فيها
نعم يتجه انه لا يتوقف افادة الحمل الا على التغاير ذهنا لا على التغاير بحسب
المفهوم والتغاير ذهنا يحصل بالملاحظة بوجهين فيفيد قولنا الانسان
بشر اذا لوحظ الانسان بالحيوان الناطق والبشر بالضاحك قلت
هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم
والقدرة وايضا هذا يؤدي الى كون الصفات عين الذات كما هو
مذهب المعتزلة وغيرهم قوله فلو كان الواحد غيرها لكان غير نفسه لانه
من العشرة وان يكون العشرة بدونه المعنى لانه من العشرة والعشرة لا
تكون بدونه على ان مكسورة نافية فالعشرة لا تكون غير الواحد فلو كان
الواحد الذي ليس العشرة غيره غيرها لكان غير نفسه لان المغايرة للشيء
مغايرة لما ليس غيره [illegible] وكذا ما يروى ان مفتوحة مفتوح عطف على ضمير كان
وقوله بدونه على خبر كان فيكون الحاصل لكان كون العشرة بدون الواحد
فنقل قاضي ان تصحيف لعدم امكان عطفه على مكسورة الا بتحمل تقدير
ولزم ان يكون العشرة بدونه فقد غفل وكان قوله لا يخفى ما فيه اشارة
الى انه لا فرق بين الجزء والكل والمحل والعرض والعالم والصانع

والصانع في انه يمتنع الانفكاك من احد الجانبين فكيف يعد جعل الجزء غير الا بعض
النفسية حتى يلزم من مغايرته للشيء مغايرته لنفسه وبالجملة مغايرة الشيء للشيء لا تقتضي
مغايرته لكل جزء من اجزائه حتى يلزم من مغايرة الواحد للعشرة مغايرته
لنفسه فظهر ضعف ما قررناه لك فاحسن التامل قوله هي صفة ازلية تانيث ضمير العلم
باعتباره ومثله لا يعرف في القاعدة يحتاج اليه وليله بارجاعه الى الصفة العلم
واخذ الازلية في تعريفات الصفات يوجب الاستغناء عن ذكر الازلية
في قوله وله صفات ازلية فذكر المعلومات في تعريف العلم يوجب الدور
لتوقف معرفة المتعلق على العلم ولك ان تقول التوقف على معرفة العلم بالمعنى
المصدري لا العلم بمعنى الصفة الموجودة وان تقول التعريف لعلم الله وما ماخوذ
في التعريف مطلق المعلوم وتعريف العلم مستغن عنه بما عرف به العلم سابقا و
ينتقض التعريف بالسمع والبصر وكما ان علمه تعالى ازلي تعلق بما يجب ان يعلم
في الازل ايضا ازلي لانه تنزه عن الجهل بشيء في الازل نعم تعلقه بالحادث
باعتبار انه حدث حادث انما قدم العلم على القدرة لانه حاكم على القدرة و
ولهذا لا يقع من القادر العالم ما يقدر عليه مما لا يوافق الحكمة والعلم
ليس تحت القدرة ولهذا العلم ما ليس بمقدور او لان العلم اعم من القدرة وقد عرف
ودة نفذ سماع الحيوة قوله هي صفة ازلية تؤثر في المقدورات هذا البيان
لا يوافق مذهب اثبات التكوين لان المؤثر في المقدور وارت عنه مثبتيه
اذ تمسك في اثباته بان القدرة ليس شانها الا صحة المقدور من الفاعل بل بديهته
من صفة تؤثر في المقدورات فيأول بان التاثير في المقدور بمعنى جعله ممكن

ممكن الوجود من الفاعل وحاصله صحة التأثير للفاعل في المقدور ازلا ان يقال
لا يمتنع اثباته ولا نفوذ عند تعلقها بها بدليل ان التعلق حادث وصحة التا
ثير للفاعل ازلية وتعلق القدرة بهذا المعنى للقدرة ازلية والنزاع في ان
التعلق ازلا وحادث انما هو بمعنى النفاذ للتكوين فان بعضهم جعلوا ال
التعلقات حادثة وقت وجود المقدور وبعضهم جعلوها قديمة بمعنى انها
تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال والمتقدم لهذا المذهب ان يقال
يؤثر في المقدور حين وقت تعلقها بها صحة وهي صفة ازلية توجب صحة العلم
والقدرة لا نفس صحة العلم والقدرة كما هو مذهب الحكماء وبعض المعتزلة
اذ لو كانت نفس صحة العلم والقدرة لكان وصفه بالحيوة وصفا زائدا المتعلق
ويكون معنى كونه حيا انه صحيح العلم والقدرة ولما كان حاصلها صحة العلم والقدرة
دون صحة السمع والبصر والكلام ووجه ان ثبوتها لا يكون للعرض وهو ايضا
بديهي في هذا المقام ولم يقل توجب صحة العلم والقدرة لانه يكفي ما ذكره في تعيين
الحيوة وليس المقصود ما توجب الكلام يصح الاكتفاء بالعلم والقدرة كما في قد
واورد الشارح في شرحه للكشاف في تفسير آية الكرسي انه لا يصدق تفسير الحيوة
بصحة العلم والقدرة على عرف ذوي العلم ولا يصح الجواب عنه بانه تفسير حيوة الواجب
وان تفسير حيوة غيره باعتدال المزاج النوعي ما يتبعه من قوة الحس والحركة
او غير ذلك لانه يصدق على غير حيوة نوع من صحة العلم والقدرة من غير الجواب
منع عدم صحة العلم بغير ذوي العلم من الحيوان فيمكن عدم العلم مع امكانه لمانع
قوله والقوة وهي بمعنى القدرة فذكرها للتنبيه على الترادف واذن الشرع بالطلاق



اطلاقه على القوى الغير فالاولى جعلهما في القوة **قال** والسمع وهي صفة تتعلق
بالمسموعات ليس مقتصرا في بيان صفة السمع على هذا القول بل له تتمة وهو قوله فيدركها
ادراكا تاما اه فانه من تتمة بيان السمع والبصر لمجرد البصر شبيه به قوله
ووصول الهواء فلا يرد انه يصدق على صفة العلم لانه يتعلق بالمسموعات
لكن لا ينكشف المسموع به انكشافا تاما ومبنى اثبات صفة السمع والبصر
على ان السمع والبصر حالة اتم حين الابصار والسماع منها حين العلم
بالمسموع والمبصر من غير سماع وابصار فعلم انهما صفتان مغايرتان للعلم
وهذا مذهب الجمهور منا والمعتزلة والحكماء والكرامية الا الكعبي
وابو الحسين البصري يجعلونهما نفس العلم الا ان للعلم تعلقين بالمحسوس
احدهما اتم من الآخر ولا يخفى ان اسباب اثبات السمع والبصر يوجب اثبات
صفة اخرى بازاء باقي المحسوسات ولا مستند لوجه عن اثباتها غير ان بعض
المتكلم الا انه لما لم يرد الحله في الشم واللمس والذوق عليه تع كف عن البحث عنها
وقوله على سبيل التخيل يعني ليس علمه تع بالمسموع والمبصر على سبيل التخيل لان العلم
بهما على سبيل التخيل لغيبتهما عن الحس لا يغيب عن المحسوس عنه تع وفيه ان ذلك
ما دام المحسوس ظ اما بعد عدمه فنسبته اليه تع كنسبته قبل الوجود فينبغي ان يكون
علمه به كعلمنا بالمحسوس الغائب بعد الاحساس واما انه تع كونه على سبيل التوهم فلعله
استطراد اذ لا دخل للتوهم في المحسوس بل هو ادراك معنى متعلق بالمسموع **قوله**
ولا يلزم منه اه ولا يخفى ان تعلق علمه تع بالمعلومات ازلي وتعلق قدرته
جوز ان يكون ازليا واما تعلق البصر والسمع فليس الا بعد وجود المسموع



والمبيض في توهم وقوله ان علمه متعلقات قدم العلم لحدوث تعلقه ليس بذلك
لانه مبني على انه يمكن تعلق العلم بالمعلوم قبل وجوده الا ان يقال اراد
انه لا يلزم من قدم العلم بالمعلوم الموجود باعتبار انه موجود قدم نفس المتعلق
الموجود لان التعلق حادث وبيان ذلك ان لعلمه تع بالموجود الحادث
تعلقين تعلق قبل وجوده وهو ازلي وتعلق بعده وهو حادث قوله وما جاز ان
الا كل منها عبارة عن صفة تعالى يوجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات
بالوقوع وكانه اراد بذكر الحي الاشارة الى انه لا بد لهما من الحيوة لكن لا حاجة
للتخصيص اذ لا بد من العلم ايضا والاشارة الى انه لا بد من القدرة قد حصلت
باحد المقدورين وقوله مع استواء نسبة القدرة الى الكل الزائد على التوقف اشارة
الى دليل اثباتها وهذا القدر لا يتم بل لا بد ان يضم اليه استواء نسبة الحيوة والسمع
والبصر والكلام والتكوين ايضا حتى يثبت مع ان استواء نسبة التكوين غير مسلمة
عند مثبتيه بل يثبت بان نسبة القدرة الى الجميع على السوية فلا بد من التكوين
واستواء نسبة العلم ايضا واضح فلو ضم اليه لم يستغن عنه قوله وكون تعلق العلم
تابعا للوقوع فعلمه تع بالوقوع لا يكون مرجحا للوقوع لانه تابع بعينه للوقوع
وتبعيته للوقوع ليس بمرجح واورد عليه انه فليكن المرجح العلم بمصلحة فيه فالكل
في قوله مع استواء نسبة الكل اليه عبارة عن كل المقدورات والاوقات واورد عليه
ان نسبة الارادة ايضا الى الكل سواء فلا بد لكل من تعلقاتها المخصوصة
من مرجح ويتسلسل واجيب بان تعلق الارادة لا يتوقف على مرجح بحكم بديهة العقل
الحاكمة بان الهارب من السبع لا يريد احد الطريقين المتساويين من كل وجه بمرجح

بمرجح وكذا العطشان لا يريد احد القدحين المتساويين من كل وجه بمرجح
قوله وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم رد الحدوث جعلهما من الصفات
الازلية ورد العدمية لعدهما من صفات لا هو ولا غيره والصفات
العدمية لا يوصف به ورد كونهما امرا اعتباريا ذكر مقابلة لصفة الكلام
فلا يندرج فيها ما هو تحت صفة الكلام ولا يلزم من جعلها طلبا انه يلزم
ان يكون العبد قادرا لاتصافه بتلك السلوب لان العبد في افعاله مغلوب لانه
ليس فاعلا بالاختيار ولا انه كيف يكون هذه السلوب مرجحة وهي بالنسبة
الى الكل على السواء لان هذا القائل اثبت المشية فيمكن هي المرجحة ومما ذكره
ان ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب ذهب اليه النجار
ولم يفصل بين ارادة فعله وفعل غيره ومما ذكر ان ارادة فعل غيره امره اصل
مذهب الكعبي وعنده ارادة فعله العلم بالمصلحة كذا في المواقف فيه مما ذكره
خلط مذهب بمذهب وتحرير ما ذكره في بيان كونها امرا انه لو تعلق ارادته بفعل
المكلف لكان الفعل عنه واقعا من غير قدرة على الترك فيكون امره امرا بما لا يدخل
تحت قدرته وهذا الاستدلال مبني على ان هذا الزاعم لا يجوز تخلف المراد عن
ارادته تعالى ولو كان مجوزا لم يصح منه هذا الاستدلال فمن قال الملازمة في قوله
ولو شاء لهديكم غير حاصلة عندهم لكن الكلام على التحقيق لا محصل له منه قوله
وعدل عن لفظ الحلول اه وكذا العدول عن لفظ الزرقي الى التزيين مع دواعي
فلسبقه للتخليق قوله وصفة ازلية عبر بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف ووصف
القرآن بالمركب من الحروف تصريحا بما اريد من القرآن من اللفظ لانه مشترك والتعبير



عن الصفة الازلية ليس مخصوصا بالقرآن بل يشمل سائر الكتب والاحاديث
القدسية الا انه لما كان مبحث الكلام اخص بالقرآن خص الكلام به وظاهر بانهم
ان الصفة الازلية هي المعاني القرآنية المعبر عنها بالالفاظ القرآنية وظ
ان ذات فرعون وهامان واضرابهما ليست قائمة بذاته تع بل المعلوم بهذه
المعاني او قدرة التعبير عنها واظهارها فهو اما راجع الى صفة العلم كما قيل
او الى صفة القدرة كما يمكن ان يقال فالظاهر ان صفة الكلام لا تنكشف بهذا
البيان بل ينبغي ان يحال علمه اليه تع ويعترف بان له كلاما قائما بذاته لا يعرف كيف
قيامه بذاته قوله وذلك ان كلا من امر ونهي وخبر كان ذكر الثلثة على سبيل التمثيل
والا ففي القرآن لا ينحصر فيها اذ منه النداء والاستفهام حتى قيل الكلام الذي
اقسام غير ما منه التعجب والتمني والترجي والقول بان التمني والترجي يستحيلان
منه تع مع انه يوجب نفي الاستفهام ايضا مندفع بان القرآن انزل على لسان
العباد قوله ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة لا دلالة على المعنى الذي
يجده المخبر والآمر والناهي بالكتابة بل بعبارة افادها الكتابة قوله
وهو غير العلم اي المعنى الذي يجده المخبر غير العلم والذي يجده الآمر غير الارادة
ولذا اكتفى في اثبات الاول بذكر الخبر وفي اثبات الثاني بذكر الامر فلا يرد
ان مغايرة الاخبار للعلم لا تفيد مغايرة الكلام مطلقا للعلم وان مغايرة
الامر للارادة لا يكفي في مغايرة مطلق الكلام لهما ولم يذكر ما يدل على المغا
في النهي وهو ان المعنى الموجود في النهي غير الكراهة لانه قد ينهى عما لا يكرهه كمن
ينهى عبده عن شيء ولا يريد انتهاءه قصدا الى اظهار عصيانه اعتمادا على الموفق

المعرفة بالمغايرة لا يقال جرى على ان النهي هو طلب الكف فالنهي ايضا كالامر
في ان فيه ارادة فعل لانا نقول على هذا يدخل النهي في الامر فلا حاجة الى ذكر
نحو ونهي وفيه ما فيه تامل تعرف وما يقال ان ما ذكر لا يدل الا على مغايرة
الكلام للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يجهل في ذهنه
صورة ما اخبر به بالضرورة على انه لا يتم في شانه تعالى وقياس الغائب على الشاهد
لا يفيد ليس بشي لان من ينكر الكلام النفسي يجعل الامر القائم بالنفس في صورة
الاخبار اعتقاد مضمون الخبر وينكر ان يكون هناك امر وراءه حتى يجعله ما
نفيا ولا يجعله تصورا خاليا عن الاعتقاد واذا ثبت امر اخر وراء العلم في
الخبر ووراء الارادة في الامر فلم يبق وجه لانكار الكلام الذي ثبت في شانه
تعالى بالتواتر عن الانبياء فلا محصل لقوله وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد
اذ ليس اثبات الكلام بالقياس بل بالتواتر والمقصود بيان مغايرة الكلام
النفسي للعلم والارادة ان لا يبقى لنفي ما ثبت بالتواتر سبيل ولا يبقى لدعوى
الاضطرار الى التاويل مجال نعم ما اورد على دليل ما استدل به على مغايرة الامر
للارادة من انه لا امر هنا بل صيغة الامر فقط من غير تحقق حقيقته قوي ويجري
مثله في الاخبار عما لا يعلم من انه ليس هنا الا مجرد لفظ الخبر من غير حقيقته على انه
يرد انه لولا ان الامر يستدعي الارادة كيف يعذر في ضرب العبد من يادره بالامر
يريد لئلا يمتثل فيعذر لانه لولا انه يفهم من مخالفة امره انه خالف ما هو يريد
لا يعذر في ضربه اذ لا وجه للضرب حينئذ الا على وفق ارادته قوله ان زورت
في نفسي مقالة اي حسنت وحسنت كذا في القاموس وفي الاستدلال به



ويتعقل الصاحبك نظرا لجواز ان يكون عبارة عن الالفاظ المخيلة المرتبة
في النفس قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة فيه بحث اما اولا
فلان المعتزلة لم يعترفوا بثبوت صفة فكيف ينعقد الاجماع مع مخالفتهم ويمكن
دفعه بان ليس المراد اجماع الامة على ثبوت صفة الكلام بل اجماع الامة على انه
تعالى متكلم فقوله انه متكلم معمول للاجماع وتواتر النقل على سبيل التنازع شهد
به ملكيا له في تحقيق الخلاف بيننا وبين المعتزلة من قوله ودليلنا ما مر انه ثبت
بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف
بالكلام على ان المراد ثبوت الاجماع قبل ظهور مخالفتهم واما ثانيا فلان
ثبوت الاجماع بالشرع والشرع يتوقف على ثبوت الكلام قال الشارح في التلويح
ثبوت الشرع يتوقف على ثبوت الايمان بوجود البارى وعلمه وقدرته وكلامه
والنبي عليه السلام وكذا يتوقف في شرح قول المصنف القادر العليم السميع ايضا
ان الشرع يتوقف على كلامه ويمكن دفعه بان الاجماع يتوقف على صدق النبي عم
لان مبناه قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وصدقه لا يتوقف
على الكلام بل على المعجزة سواء كان كلاما او غيره قوله وتواتر النقل عن الانبياء
واجب الصدق قطعيا وقد بلغ حد التواتر لا يقال لم يثبت الا انه متكلم اما
ان الكلام صفة موجودة فلا لانا نقول الخصم لا ينكر وجود الكلام ولذا
لا يرضى بقيامه به تعالى لحدوثه مع انه لا مانع من قيام الصفات الاعتبارية
الغير الازلية به تعالى قوله فثبت ان لله تعالى صفات ثمانية بظاهره متفرع على قوله والدليل
على ثبوت صفة الكلام فالتفريع بملاحظة ادلة باقي الصفات ويمكن ان تجعل فرعا

فنرعا الجميع فليتعمق قوله ولما كان في القسمة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء استفاد
منه ان الداعي الى تفصيل الكلام في مسئلة الكلام زيادة النزاع والخفاء
وهو بعيد اذ المقصود من التفصيل اثبات الكلام النفسي ونفي كونه مخلوقا الا
يرى انه بين انه لا يصح كونه مخلوقا ولم يبين انه كثر نزاع وايضا المتبادر منه
اثبات صفة الكلام اطلاق المتكلم والكلام عليه تعالى فينبه فيه ان الاسم هو المتكلم
وتكرار الشهادة الى التكوين والارادة لتقرير ان القائل بالتكوين
يثبت الارادة ايضا لان الظاهر ان كلا منهما يغني عن الآخر ولا يخفى لطف
قوله وفصل الكلام بعض التفصيل قوله ضرورة امتناع اثبات المشتق من غير قيام
ماخذ الاشتقاق وهو التكلم المستلزم لقيام الكلام والمعتزلة يلتزمون
وجوب قيام التكلم وينكرون استلزامه قيام الكلام فانهم يجعلون التكلم بمعنى
ايجاد الكلام في محالها ورد عليهم بانه يخالف اللغة ولا ضرورة تدعوا اليها
وسلم ان يقولوا ان الكلام صوت مكيف باعتماد على المخارج والصوت كيفية
تعرض الهواء حين تموجه من قرع او قلع عنيف فليس للمتكلم الا احداث الكلام
في الهواء فلا يكون الكلام قائما بالمتكلم ويكون قيامه بالمتكلم وهو من العوام
لعدم اطلاعهم على حقيقة الامر قوله ضرورة امتناع قيامه به الحوادث ولا امتناع
قيام الحوادث لان الامتناع ليس ضروريا الا ان يراد كونه من ضروريات
الدين قوله ضرورة انها اعراض حادثة مشروطة حدوث بعضها بانقضاء بعض
فالمنقضي حادث لانقضائه والمسبوق به كذلك لانه مسبوق به والرد على الحنابلة
ظواهر المشهور من الكرامية انه حادث قايم بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحادث

بديع وغاية التوجيه ان يقال التقابلين تعريض للكرامية ولعل الشارح اطلع
على فرقة من الكرامية موافقة للحنابلة واعلم ان ترتيب القيود في كلام
المصنف وجه يقتضي المتقدم عن المتأخر فان كونه ازلية صفة ربما يغني عن الوصف
بالازلية لان وصفه لا يكون الا كذلك والازلية يغني عن الوصف بانه ليس
من جنس الحروف والاصوات والا ولا ان يقال متكلم بكلام ليس من جنس الحروف
والاصوات ازلي اذ هو صفة له وبالجملة في قوله صفة له رد على المعتزلة وفي
قوله ازلية رد على الكرامية وفي قوله ليس من جنس الحروف والاصوات رد على
الحنابلة **قوله** بل عدم مطاوعة الالات اما بحسب الفطرة او الآفة لا تنحصر في عدم مطا
وعة الالات اذ الآفة قد تكون لعدم الالة اما بحسب الفطرة او لعارض
وضعف الالة لعدم البلوغ ايضا فطري فلو حمل مقابلته لعدم المطاوعة
بحسب الفطرة والكلام مطلقا صفة منافية للسكوت والكلام بالالة لا في كلامه
تع صفة منافية لعدم مطاوعة الالة لتنزهه عن الالة وذلك بين **قوله**
فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظي يعني ان هذا الحكم انما يتحقق بناء على
الكلام اللفظي فكانه منع بنائية وليست جملة الصدق ويعد اسنع للمدعي بعين طلب
الدليل عليه وهو موجه قبل الاستدلال او كلمة على الصدق وقوله وبهذا اشار
الى قود صفة منافية للسكوت والآفة ولو قال وبهذه لكان اظهر وبالجملة المنع
ان هذا البيان لا يتم فيما نحن فيه من الكلام النفسي وقوله اذ السكوت والخرس
انما ينافي اللفظ الدليل فيه انما ينافيهما اللفظ فتأمل **قوله** الذي متكلم بها
امرناه مجيز ذكر الثلثة ليس لانحصار الكلام في الامر والنهي والخبر بل على سبيل

على سبيل التمثيل لانه يكفي في التنبيه على ان تكثر الاسماء له تعالى ليس باعتبار تكثر
الصفات كيف وقد قيل كلامه تعالى حقيقة هي الثلثة المذكورة والاستفهام و
النداء وكون الاستفهام كلامه تعالى على لسان العباد والا فهو منزه عن
الاستفهام وحينئذ يبطل الحصر لوجود التعجب والتمني والتحزن ايضا واشار
الشارح بقوله يعني انها صفة واحدة اه الى دفع الاستغناء عن قوله والله
تعالى متكلم بها بما سبق من ان السابق لاثبات الصفة وهذا لاثبات الوحدة
ودفع توهم تكثرها من تعدد الاسماء والاضافات ويمكن توجيه آخر وهو انه
اشارة الى انه متكلم بصفة الكلام لا بذاته ولا بآلة وجارحة قوله لا ان ذلك
الاليق بكمال التوحيد لان كمال التوحيد ان لا يكون لما سواه مدخل في تحقق
شيء فالقول بوجود الصفة لا يليق الا على قدر الضرورة والاولى ان يقول
ولا دليل لان رعاية الاليق بكمال التوحيد انما يوجب نفي تكثر لا دليل عليه
فلا يستقل بنفي الكثرة بدون انتفاء الدليل ثم انتفاء الدليل يستقل بنفيها لانها
خلاف الاصل لا يصار اليها الا لدليل ولا يخفى ان انتفاء الدليل على تكثر كل منها
في نفسها لا يوجب وحدة كل كل منها في نفسها فالواجب ان يقول ولا دليل على تكثر شيء
ويرد عليه ان تعدد صفة الكلام كما يتوهم من الاقسام المذكورة ثم يتوهم من
تعدد كتبه تعالى والوحي واحد وهو ان يقال تعدد الكتب بتعدد تعلقات صفة الكلام
قوله فان قيل هذه اقسام للكلام لا يعقل وجودها بدونها اعلم ان ما تقدم من
كون صفة الكلام واحدة في نفسها متكثرة باعتبار التعلقات ذكره ابو سعيد
من الاشاعرة حيث قال الكلام في الازل ليس متصفا بشيء من الاقسام الخمسة



انا يصير احدها فيما لا يزال واورد عليه انها انواعه فلا توجد بدونها وايضا
تتبع ذلك في الانواع الاعتبارية كما في الكلام فان الانواع انما تحصل
باعتبار التعلق وهو ظاهر انه ما قيل ان هذا متعلق بعينه تحقيق الجواب فلا وجه
لايراد السؤال والجواب فضلا عن التحميل لان حاصل الجواب ان التعدد طارئ بطريق
التعلق والسؤال انه لا يمكن تحقق الكلام بدون هذه الاقسام فكيف يحكم
بخلو الكلام عنها في الازل وههنا ابحاث الاول ان هذا السؤال لا يختص
الكلام بل يجري في القدرة والعلم وغير ذلك والثاني ان ما ذكر من الاقسام
غير حاصر للكلام فلا يمتنع وجوده بدونها اذ لا يلزم من وجوده بدونها
وجود الخاص بدون العام والثالث ان توجه السؤال لا يختص بتقدير كون
التعلق غير ازلي بل يتجه مع كون التعلقات ازلية بان يقال كيف يكون صفة
الكلام في نفسها غير امر ونهي وخبر ولا يمكن وجود العام بدون الخاص
والجواب عن الاول ان منشأ هذا السؤال اشتباه الكلام اللفظي بالنفسي
فان الكلام اللفظي لا يخرج عن هذه الاقسام والا فجعل الاقسام انواعا
لصفة شخصية مما لا يقدم عليه احد بل لا يجعل الماخوذات بالاعتبارات اقساما
للشخص فلا يجري في سائر الصفات وعن الثاني بان الاقسام المذكورة على سبيل
التمثيل وملخص السؤال انه لا يمكن وجود الكلام بدون اعتبار من الاعتبارات
التي تنقسم باعتبارها فكيف يعتبر في الازل خاليا عنها وعن الثالث انه اورد
السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث حدوث الاقسام فيما لا يزال لو
لو جعل التعلق ازليا يعني فمنه ايراد السؤال عليه والجواب عنه قوله وذهب بعضهم



بعضهم الى انه في الازل خبر فيكون واحدا في الازل غير جار في من الاوقات
وفيه ان الاخبار متعددة فلا يثبت وحدته بكونه خبرا ما لم ينف التعدد عن
الخبر وذلك بان يقال انما تعدد الاخبار بتعدد التعلقات فلا يحصل له با
التمسك بالتعلق وفيه لان حاصل الامر الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل
والعقاب على الترك لا يشمل امر الندب لانه ليس فيه الاخبار عن استحقاق العقاب
على الترك وكذا في النهي التنزيهي لا اخبار عن العقاب على الفعل ولو كان
في الاستفهام طلب الاعلام وفي النداء طلب الاجابة كان فيهما استحقاق الثواب
على الاعلام والاجابة والعقاب على تركهما وفي كون النداء الطلب الاجابة مخالفة
اخبارها اشتهار الطلب لا الاخبار ولا يخفى ان ما ذكره لو تم لجعل الامور الخمسة
خبرا في الازل وفيما لا يزال ولا يختص بكونه خبرا في الازل واختلاف هذه المعاني
ضروري ودليل الاتحاد مصادم للضرورة على ان اختلاف هذه الاقسام الاربعة
للخبر باحتمال الصدق والكذب دون الاقسام الاربعة يجعل على الاختلاف في
ومن البين ان استلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد ولو استلزم ليس كون
الخبر طالبا اولى من كون الطلب خبرا اذ ما من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه
والنهي عن العلم بخلافه وربما يقال كل طلب في الكلام اللفظي حصل بتصرف في الكلام
الخبري فقولنا اضرب حصل من يضرب بتصرف فان علمت في محله ما هكذا وبهذا ترجح
جعل الطلب راجعا الى الخبر فان قيل الا يرد النهي بانه مامور ومعنى سفه هذا
شبهة المعتزلة على قدم الكلام والاخبار ايضا سفه عند عدم مخاطبة الجواب
التحقيق من هذه الشبهة ان السفه انما يلزم في الكلام اللفظي دون النفسي

و

والكذب المحض فيما لا يقبل التأويل وكما يمكن الجواب بان لا امر في الازل لا ايجاب
بتحصيل المامور به في وقت وجود المامور به اه يمكن بان الايجاب حين تعلق الامر
فيكون الامر قديما والتعلق حادثا عند وجود المامور به واهليته والرجل يحتاج
الى التقرير فهو اولى بالامر قبل الوجود لا تقول امر الرجل قبل وجود الابن لعدم
وثوقه بادراك الابن فليس في امره قبل الوجود سفه والله تعالى يدرك المامور
فله وجه للامر قبل الوجود لانا نقول لا يمكن امره تعالى لانه في الازل لامتناع
قيام الحادث بذاته تعالى وتقدس والمراد بالاتصاف بالازلية الاتصاف
بالوقوع فيها وهو ظاهر قوله ولما صرح بازلية الكلام النفسي القديم حاول التنبيه يعني بعد
اثبات ازلية الكلام حكم بازلية القرآن تنبيها على اطلاق القرآن على الكلام النفسي
اذ لولا اطلاقه على الكلام النفسي لم يصح نفي الحدوث عنه وبهذا اندفع ان يتبادر
منه هذا ان جمع القرآن مع كلام الله تعالى للتنبيه على الترادف او شيئا وهو قول وضعف
القرآن مع كلام الله تعالى انه جمعهما لان نفي الحدوث عن القرآن ينبغي ان يكون
بالتعبير عنه بالكلام لا بالقرآن ولا يخفى ان ما ذكره تكلف اذ يكفي في التنبيه على الترادف
ان يقول وقد يطلق القرآن على الكلام النفسي وعرضه اثبات عدم الحدوث
لهذا الغرض ونحن نقول بعد اثباته لصفة الكلام الازلية اثبت ان القرآن
غير مخلوق الا انه عقبه بكلام الله لما ذكر الشارح او قصد الاعلام بان الكلام
على وفق الحديث او تقول انه على طريق نفي الحدوث عن القرآن او اثبات لدفع
ما يكاد تتمسك به الحنابلة لقدم الكلام من اجماع الاشاعرة على ان القرآن
غير مخلوق ووجه الدفع ان القرآن بمعنى الكلام النفسي ولا يخفى ان قوله القرآن



والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق أي ليس مخلوقا فيه وجه تبادر الكلام اللفظي من
القرآن شبه عليه في عكس كلام الله تعالى قلت وأيضا القرآن يشعر بالقراءة
المتعلقة باللفظ دون المعنى قوله فهو كافر بالله العظيم يحتمل العمد والمراد بالعمد
بالفريقين الأشاعرة والمعتزلة لا القائلون بحدوثه والقائلون بالقدم
لأنه ليس فيه تخصيص لمحل الخلاف بين الحنابلة والمعتزلة وترجمة المسألة بمسألة
خلق القرآن يناسب كلام المعتزلة والمناسب لكلام الأشاعرة مسألة عدم
خلق القرآن والدليل لم يسبق منه بيانا مجموعا بل سبق ثم أنه ثبت بالإجماع وتواتر
النقل أنه متكلم ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام وثم موضع أنه يمتنع قيام
الحوادث بذاته ولهذا لم يكتف بقوله ... من قال من التأليف يعني من الحروف
فإنه مطلق التركيب الجامع المتوالي في النطق كيف اتفق والتنظيم يعني الجمل
والكلمات لأنه ترتيب الكلمات والجمل متناسبة الدلالة متناسقة المعاني
وهذا إنما يكون بالنسبة إلى الكلمات والجمل وكون التأليف والتنظيم من سمات
الحدوث بناء على ما يستدعي التوقف على الأجزاء فيكون محتاجا حادثا
والإنزال والتنزيل يوجب الانتقال من مكان عال إلى سافل والمكان حادث
وكونه عربيا يوجب كونه من موضوعات العرب ومصنوعاتها وكونه فصيحا
يوجب أن يكون كثير الاستعمال والاستعمال حادث فكذا موصوفه لأن محل الحادث
حادث وكونه مسموعا حادث فيوجب حدوث محله وكونه معجزا حادث لأنه يحدث
بالتحدي المتحدى ومحل الحادث حادث وقوله الخبر ذلك إشارة إلى ما سبق
من أنه ليس مجتمع الأجزاء بل جزء منه منقض وجزء مسبوق بالمنقض ...



ولا يخفى ان بعض ما ذكر انما يكون من سمات الحدوث لو كانت صفات موجودة محدثة
ولم يكن اضافية ذات اعتبارات فتأمل قوله ايجاد الحروف والاصوات في محالها
من النبي عليه السلام جبرائيل وقوله وان لم يقرأ بمعنى وان لم يقرأ الله ولا وجه لغرض
القراءة التي تتضمنه كلمة الوصل ولا نظر ان الضمير الى الحي واللوح المحفوظ يعني ان
الله تعالى متكلم بمعنى خالق الكلام في محاله وان لم يجب تلك المحال متكلمة به حتى تنتفي
علة تقدم اطلاق المتكلم عليه تعالى لانه لو كان كذلك يكون نسبيا للمتكلم وكون المتحرك
من قام به الحركة لغة لا يوجب كون المتكلم كذلك للقطع بان المتكلم يستعمل فيمن يحصل
الصوت المكيف في الهواء والاطلاق المتكلم عند التحقيق بمعنى يحصل الكلام
في محله ومنشأ هذا الاطلاق توهم قيام الكلام بالمتكلم ولا يلزم من اطلاق
المتكلم اثباته في هذا المعنى صحة اطلاق الابيض والمتحرك على غير ذلك لانه ليس
حال ما عدا المتكلم من نظايره مثله وتقييد الاعراض بالمخلوقة على اصل المعتزلة
من كون العباد خالقين لافعالهم والافكار عرض مخلوق له تعالى عند الاشاعرة
والاولى ان يقول لصح وصف البارى تعالى بالمشتق من الاعراض المخلوقة له تعالى ولا يلزم
من اطلاق لا بيض بهذا المعنى انصافه تعالى بالبياض بل بايجاده قوله ومن اقوى
شبهة المعتزلة الخ كانه اشار بوصف الشبهة بكونها اقوى الى وجه تخصيصها بالدفع
ولا ذلك الوجه انما يتم بترك كلمة من فاله ولا اقوى شبهة المعتزلة قوله انكم متفقون
على ان القرآن اسم لما نقل الينا نظيره لانه ابا الخ واتباعه متفقون على ان القرآن اسم لما نقل
الينا بين دفتي المصاحف تواترا سوى بسم الله الرحمن الرحيم في اوايل السور
لكن النظر الخ فتأمل ويمكن ان يقرر الشبهة بوجه آخر وهو انكم متفقون على

على ان القرآن منقول الينا بين دفتي المصاحف تواترا وهذا يستلزم امتنا
يمتنع على الصفة القائمة بذاته تعالى بديهة او لكونهما من سمات الحدوث
فلا يصح جعل القرآن الكلام النفسي حتى يصح الحكم عليه بانه غير مخلوق والى
ذلك اشارة الى الجواب بقوله وهو اه اما بمنع الاستلزام ان جعل كونه مكتوبا
في المصاحف حقيقة واما بمنع البطلان اللازم ان جعل مجازا فان قلت
هذا الجواب على ان كونه مكتوبا في المصاحف مجاز ولا اشارة اليه فكيف
يكون اشارة الى الجواب بل هو بالقاء الشبهة اشبه قلت يشير اليه الحوق
وصفه بكونه غير حال فيها فافهم ثم قوله وهو مكتوب في مصاحفنا اما جملة
معطوفة على قوله والقرآن كلام الله تعالى واما جملة حالية من المستكن في غير
مخلوق وقوله محفوظ في قلوبنا اي بالفاظ مخيلة الاولى اي مصورة فيه
لطلبه التحقيق الذي سيذكره من الوجودات الاربعة اذ ليس وجود
الشيء في الذهن باللفظ المخيل ونفي الحلول نفي الحلول بالحقيقة فلا فرق
بين الحلول والكتابة والسماع والقراءة في النفي والاثبات فان الكل
منفي حقيقة مثبت مجازا فما يوهمه البيان من الفرق لا وثوق عليه **قوله**
د حقيقة ان للشيء اه يريد بالشيء الموجود في الخارج لا يتحاد الوجود الذهني
فلا يصح اثبات الوجودات الاربعة للشيء على الوجه الكلي لا ينافيه قوله
ووجود في الاذهان لانه وجود مجازي كما هو عند من ينكر الوجود
الذهني ووجود حقيقي كالوجود في الاعيان عند الحكيم وشرذمة
من المتكلمين **قوله** فحينئذ يوصف القرآن اه هذا ازاله على جواب شبهة



المعتزلة متفرع عليه بمعنى اذا عرفت ان وصف الكلام النفسي بهذه الامور
مجازي فكلما يوصف القران حقيقة بما هو من لوازم القديمة فالمراد حقيقة
الموجودة في الخارج وحيث يوصف كذلك بما هو من لوازم المحدثات
يراد بها الالفاظ المنطوقة وبهذا التحقيق عرف جواب اخر عن الشبهة
المذكورة وهو ان المتفق بيننا ان القران بمعنى اللفظ الذي لا نقل الينا
بين دفتي المصاحف تواترا وبهذا اندفع ما اورد انه شبهة جواب المص
عن الشارح جوابا اخر فانه يجاب عن الشبهة تارة بان الوصف بهذه
الامور مجاز وهذا جواب المص وتارة بان الموصوف بها القران
بمعنى اللفظ وهذا ما ذكره الشارح على انه اذا وصف القران بمعنى الكلام
النفسي بهذه الامور مجازا كان الموصوف بها عند التحقيق الكلام النفسي
لان مال الوصف المجازي حقيقته فلا يبعد ان يذكر في تحقيق جواب المص
ان ما ذكره وصف للكلام اللفظي بناء على ان ما وصف شيء بشيء مجازا
وصف شيء اخر به حقيقة وتتقيد من هذا انه يمكن جعل الجوابين المذكورين
عن الشبهة واحدا فتامل قوله ولما كان دليل الاحكام كانه جواب لما يقال
لم يثبت الاصوليون الا الكلام اللفظي فاثبات الكلام النفسي مخالفة
لارباب اللغة والاصول الذين هم عمدة اهل الاسلام وتوجيهه ان عدم
بحثهم عنه لانه ليس بدليل وبحثهم عن الدليل لا لانهم لا يثبتونه وينكرون
ويتجه ان التعريف لما ذكر صح الجعل لهما للنظم قوله ولى تقديم الجعل
على التعريف وان توقيفهم لاحد مفيس القران لا لجعلهم القران

القران اسما للان الالفاظ لا اصطلاح منهم اذ لا احتياج للاصطلاح فيما له
الوضع الشرعي قوله اي من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى او العبارة الاولى بعون
لئلا يلزم في تعريفهم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه اذا كان القران مجموع ان
اللفظ والمعنى كان المنقول الينا حقيقة في اللفظ مجازا في المعنى لكن نحو بعده
بهذا التاويل وما في كتبهم ان القران اسم للنظم والمعنى جميعا قول عامة العلماء
وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز
الصلوة ولهذا اجوزوا القراءة بالفارسية هذا فانه يدل على انه كله من
اللفظ والمعنى ركنا لازم ونحو قوله لا بمجرد المعنى مسامحة والمراد بالمجموع يدخل
فيه مجرد المعنى وذكر ان تجعل عطفا على قوله للنظم والمعنى جميعا فلا مسامحة قوله
واما الكلام القديم اه عدل لجعل القراءة والحفظ والمس من سمات الحدوث
كانه قال اما هذه الثلثة فمن سمات الحدوث واما السماع فمختلف فيه فلا وجه
لتقديمه على قوله ولما كان دليل الاحكام اه لانه فصل بالاجنبي الا ان يجعل قوله
ولما كان على اشتمال الخ لوصف الكلام بسمات الحدوث ووجوب حمله على اللفظي
لا على ما ذهب اليه قوله فمعنى قوله تع حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه فهذا بانت
الشيخ الاشعري لا يحتاج الينا وبل قوله تع وفيه بحث لانه مع جواز سماع كلام الله تع
لا يسمعه المشرك ودليل الاحرام اجازة المشرك الى ان يسمع كلام الله تع نعم لا يحتاج
فيما يدل على سماع مثل موسى عم كلام الله تع الينا وبل قوله لكن لما كان على
وسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم اي كليم الله تع فانه يكلمه هو الذي يكلمك
على مذهب العلماء وعلى مذهب الاشعري اطلاق الكليم على ظاهره وانما الحاجة الى هذا التوجيه

والرابع ما قيل من انه مختص بكليم الله الكليم لما سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى من جميع الجهات
على خلاف المعتاد فكأنه قد سمعه من الله الذي نزه عن كل جهة وبهذه الجملة صحيح على مذهب
الاستاذ ومن وافقه من الشيخ ابي منصور ومن تابعه قوله فان قيل لو كان كلام
الله تعالى حقيقة في المعنى يعني ما يدل عليه ما ذكر في توجيه حتى سمع كلام الله تعالى
على مذهب الاستاذ ومن ان كلام الله تعالى مجهول واطلاق كلام الله تعالى على الصوت
الدال عليه مجاز لو كان كذلك لجاز نفيه عنه لان علامة المجاز صحة نفي المعنى الحقيقي
للفظ عن المعنى المجازي فيقال الاسد مجاز في الرجل الشجاع لانه يصح ان يقال
الرجل الشجاع ليس باسد وما ذكر في معرض الجواب تسليم الشبهة من ان هذا التوجيه
على خلاف التحقيق والاشتراك كلام الله تعالى ايضا يتجه انه ينبغي ان يصح ان يقال ليس
النظم المنزل المعجز المفصل الى السور كلام الله تعالى لانه يصح نفي احد معنيي اللفظ
المشترك عن الاخر اذا تباينا الا ان يقال يصح نفي المعنى الحقيقي عن المجازي بلفظ
الحقيقة من غير حاجة الى نصب قرينة على المراد بالمنفي بخلاف المشترك فانه لا يصح نفيه
من غير ان ينصب قرينة على ان المراد بالمنفي معنى وبالمنفي عنه معنى آخر قوله
وما وقع في عبارة بعض المشايخ اه اورد عليه ان هذا لا يقتضي ان يكون منقولا
في اللفظ مهجورا في المعنى لا مشتركا واجيب بانه لا يكفي في النقل ملاحظة العلاقة
بين المعنيين بل لا بد من كون المعنى الاول مهجورا ووجهه انه لا بد في الاشتراك
من عدم تخلل الوضعين والوضع للعلاقة فيقتضيه في الجواب انه لم يرد ان
الوضع للفظ للعلاقة كما يشعر به العبارة بل ان الاعتبار للقطع ووضع
اللفظ وتسميته لدلالة انه على الكلام النفسي قوله وذهب بعض المحققين اه في شرح



في شرح المواقف اعلم ان للمصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما
اشار اليه في الخطبة ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر
القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب
ان المراد منه مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات
فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو حقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة
على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من الشيخ له لوازم
كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصاحف مع انه علم
من الدين ضرورة كون كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي
بكلام الله تعالى الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلام الله تعالى حقيقة الى غير ذلك
مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به
المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا
قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور
وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والا
لفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم
مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه
دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا
لما عليه متأخرو اصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيقته تم كلامه وهذا المحمل
لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى نهاية الاقدام ولا شبهة
في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة هذا وفيه ابحاث

ومنها ما قيل ان كلام الله تعالى المكتوب في المصحف القائم بذاته تعالى يلزم ايضا ان
لا يكون المقروء والمحفوظ كلام الله تعالى في المصحف القائم به مجازا ويصح ان يوصف بالحدوث
لحدوثه في ضمن اكثر الافراد وانه اذا لم يكن اللفظ مرتبة الاجزاء في نفسه كيف
نفرق بين علم ولمع في نفسه ومنها ما يمكن ان يقال انه على هذا التحقيق ايضا يلزم
ان لا يكون التحدي بعين كلام الله تعالى لان مدار البلاغة على امور يقتضي ترتيب
الاجزاء من التقديم والتأخير ويمكن دفع الجميع بانه اختار هذا التحقيق لانه اقرب
الى الكلام الظاهرية لانه لا يتجه عليه شيء ولا شبهة في كونه اقرب مع هذه الا
مور المتوجهة ولا يخفى انه بعد تمامه يمكن توجيه قدم الكلام اللفظي على مذهب
الحنابلة واخراج قولهم عن حضيض الوهن الى ذروة المتانة قوله دون صور
الاشكال المرتبة لا يحصل لي كيف اللفظ من الاشكال بل المركب من الاشكال الخط
دليس قيامه صور الحروف بنفس الحافظ بحيث اذا التفت اليها كانه ما هو لفظ
من نقوش مرتبة فيما هو الكلام بنفس الحافظ قوله والاختراع ونحو ذلك من الابداع
والصنع بلا انتهاية والتصوير والاحياء فان جميع هذه العبارات تعبيرات عن التكوين
باعتبار تعلق خاص والاختراع والابداع غير الاحداث عند الحكيم فانهما
بلا مدة فانهما غير مسبوقين بالعدم ولان الابداع من خصوصها فانه يشترط فيه
انتفاء المادة ايضا فهو مختص بالمجردات والعالم بجزء في المتكلم لم يكن غير مادة ولا
زمان فصار اعتداد منا وبين الاحداث والتغير باخراج المعدوم من العدم الى الوجود
مبني على ارادة مبدأ الاختراع لا المفهوم الاضافي فان اعتباره قوله وطباق
العقل والنقل انه خالق للعالم مكون له ليس قوله مكون خبر بعد خبر لعدم الفائدة

الفائدة فهو تأكيد باللفظ المرادف لكنه لم يثبت في اللغة وفي غير الفتاوى وفي بعض
النسخ تكون فهو مستدرك لامن احد المترادفين على الآخر وهو غير خفي على ذكي
واتفاق العقل والنقل على انه خلق جميع العالم لدلالة الدليل على استناد الكل
اليه بلا واسطة دور و وخالق كل شيء واما انه خالق للواحد او لغيره فعائد
الى ذلك يكا بتوا النقل فيه العقل بل العقل فهو متوقف فيه وثبوت عليه بل يقتضي فيه
العقل بل الوهم البارد انه صدر عنا الفعل وعليك بالفرق بين انطباق العقل
والنقل وبين انطباق العقل والنقل فيه بوقفك الى اشتباه في مضلق التردد
في انطباق العقل لظنه ان الاختلاف في انه خالق لجميع العالم بناء في ذلك لالانطباق
قوله الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تع لما صح انه لو قام الحادث بالقديم
لزم قدم الحادث او حدوث القديم ولزوم قيام الحادث بذاته تع لو لم تكن
صفة التكوين ازلية بناء على ما سبق من وجوب قيامها بذاته تع فله فرق بينه وبين
الوجه الرابع الدال بانه ابطل قيامها بغيره تع بالدليل وههنا بالبديهة قوله فلو لم يكن
في الازل خالقا لزم الكذب او العدول الى لزوم الكذب مبني على ما سبق منا ان الا
خبار عن الله تعالى لا يتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضي ولا حال ولا مستقبل بالنسبة
اليه تع واراد بالخالق فيما سيستقبل انما يكون مجازا على مذهب من يجعل اسم الفاعل
مجازا في المستقبل لكنه مرجوح كما يعلم في محله نعم لو تمسك بانه وصف ذاته في كلامه الازلي
بانه خالق لم يرد به في ... ويتجه على قوله من غير تعذر الحقيقة اذ المجاز لا يتوقف
على تعذرها بل يكفي رجحانه اذ منشأ القرائن كونه معنى ظاهرا وعدم تأدية المجاز
الى اثبات قديم رجحه على الحقيقة المؤدية اليه اذ الاصل وحدة القديم فالعد

فالعدول الى التعلق بتقدير القدرة ونحوها يجب ان ينبه عليه ان ازلية الخلق انما يوجب
الكذب بان يكون صفة موجودة ويكون تعلقها حادثا فلا يلزم من اجتماعهما
بذاته تع وجود المخلوق في الازل لانه فرع التعلق فلا يلزم كذب الوصف
بناء على عدم المخلوق فيظهر عليك ان بناء هذا الدليل ايضا على كون التكوين
صفة موجودة اذ لا يكون الحقيقة باعتبار الاضافة بين الخالق والمخلوق
وانما يكون التلفظ الى الصفة الموجودة القديمة لانها التي يتحقق بدون المخلوق
دون الاضافة فانها لا يتصور بدونه فمن قال الحكم بناء الادلة على ان
التكوين صفة حقيقية لا اضافة بين الخالق والمخلوق فيما عدا الثاني تغليب
فهو مغلوب الوهم وفي استلزام جواز اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق
اطلاق السواد بحث لان علة منع التجوز كون الشيء بالقوة فيقال المسكر العنب
المسكر للسكار بالقوة فالقادر على الخلق بمنزلة الخالق بالقوة دون القادر
على السواد على انه لو صدق القادر على السواد كان القادر على خلقه فهو يحكي
فيبدأ اسما من خلق السواد لا من السواد واما ما اورد عليه من ان الله
الجواز الشرعي ممنوع لتوقفه على عدم الايهام والاذن وعدم الجواز العقلي ممنوع
ويمكن ان يجاب بانه اراد انه يلزم جواز اطلاق الاحراق في الجملة الذي هي صفة
منه لا يتصور بالتوقيف مع ان الاطلاق يبطل عند الكل فيه مثلا ان تكوين كل جسم
قايم به دون تكوين العرض فانه لا يتصور بالعرض لامتناع قيام العرض بالعرض
بل تكوين العرض ايضا قايم بالجسم في الواقع انه يقال تكوين كل جسم واعراضه قايم به
ولا يخفى انه على هذا ايضا لا يكون من صفاته تع تكوين ولا يزيد الصفات على



على السبعة وكما يلزم كون كل جسم خالقا وكذلك ما يلزم نفوذ الجسم على التكوين
اذ التكوين الموجود يقوم بالمعدوم فلا يحتاج الحادث في وجوده
الى التكوين بعده والحاصل في الازل فان قلت يعاد الكلام في تسميته في الازل
خالقا فلو لم يثبت له الخلق لكان مجازا من غير نقل الحقيقة قلت اذا كان
الخلق اضافة فهو متحقق الا بالنسبة الى المخلوق كان الحقيقة متعذرة ويجب
العدول الى المجاز ويبنى كون الاماتة تكوينا ومبدأ [illegible] ارادة وقدرة على
ان الموت صفة وجودية ضد للحيوة على ما في المواقف منه انه قبل الموت كيفية
وجودية يخلقها الله تعالى في الحي فهو ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة
ليبلوكم والخلق لا يتصور الا فيما له وجود والجواب ان الخلق التقدير دون
الايجاد واما لو كان الموت عدم الحيوة فهو انما يتحقق لعدم ارادة الحيوة
قيل والذي يختلج بالبال ان التكوين هو المعنى الذي يجده في الفاعل ويميزه
عن غيره وبه يرتبط بالمفعول وانا لم نجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب
ايضا بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى فعل القدرة والارادة
فكيف لا يكون صفة اخرى وفيه انه لو احتاجت الصفات الى التكوين
لاحتاج التكوين الى تكوين وهلم جرا ونحن نقول كما انه ثبت للواجب صفة
سمع وبصر ينبغي ان يثبت التكوين فانه لا بد لنا بعد القدرة على الضرب
وارادته من اعمال الالات بها يتحقق الضرب وهو تعالى منزه عن الالات
لكنه يناسب ان يكون له صفة منوط بها الاثر يقوم مقام الجوارح في غيره
كما ان له صفة سمع يقوم مقام السامعة في غيره هذا وخوله واراد دليلا على كونه

صفة اخرى انه يفيد ان مبدا التخليق هو القدرة والارادة فلا يجب جاو
ليس كذلك اذ لا بد من العلم ايضا فحرر ولما استدل القائلون بحدوث التكوين
بانه لا يتصور بدون المكون يعني ان التكوين يستلزم وجود المكون
كما ان الضرب يستلزم وجود المضروب فلا يمكن وجود الضرب بدونه في المكون
فانه متاخر عن التكوين فلا يتجه انه لو كان التكوين مع المكون كالضرب مع
المضروب لما ستغني في وجود المحدثات عن اثبات صفة التكوين لتقوم وجودها
واللازم لقدم التكوين اما قدم المكونات او حدوث المكون القديم
والاشارة الى الجواب بقوله وهو اي التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء
من اجزائه لا في الازل بل لوقت وجوده باعتبار انه يفيد ان التكوين
القديم هو التكوين المتعلق بالعالم وبكل جزء من اجزائه فيفاد بالاضا
فة تعلق تلك الصفة الواحدة بامور متعددة في اوقات متفاوتة فيعلم ان
المتعلق بالزمان هو التعلق دون نفس التكوين والحدوث صفة التعلقات
ولعدم وضوح عبارته فيما قصده قال الاشارة الى الجواب اشارة الى الخفاء
ولا يخفى ان تكوينه للعالم ليس الا تكوينه لكل جزء من اجزائه فالاولى لكل جزء من
اجزائه بدون العطف على الابدال واللام في قوله لوقت زايدة او بمعنى في اه
والاظهر ان قوله وهو تكوينه للعالم اشارة الى انه لا كثرة في التكوين وانما
يتعدد ويتجدد التعلقات والى انه متعلق بالعالم لا بصفاته والا لما صح
التكوين الى تكوين اخر وهلم جرا والى انه متعلق بكل جزء من اجزاء العالم لا
كما يقوله الفلاسفة من تعلقه بالعقل الاول فقط واستناد ما في الممكنات

على التكوين بتمامه

في الممكنات الى القول ومن البين ان قوله لوقت وجوده متعلق باضافة
التكوين الى العالم واجزائه وتقييد الاضافة يدل على توقيت التعلق
وحدوثه لا على توقيت الوجود الذي تعلق به التكوين مع قدم التعلق
فلا يظهر ما قيل ان الانسب بالمتن ان التعلق قديم بالتكوين والمكون
حادث بان تعلق في الازل التكوين بوجود الحادث في وقت معين فوجد
على طبق تعلق التكوين وكون هذا البيان تحقيق ما يقال بناء على ان ملخصه
ليس الا منع لزوم قدم المكون من قدم التكوين سند انه لا يلزم من قدم
الارادة وقدم القدرة قدم المقدور وما جعل العلم سندا لذلك
فغلط لان تعلق العلم قديم لانه تعالى عالم بالاشياء في الازل الا ان يراد
تعلق العلم بشيء بعد الوجود فان للعلم تعلقا آخر به بعده سوى تعلق
الازلي به **قوله** وما يقال انه جواب بتقرير القائلين اه وحاصله ان
الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث ولا يخفى ان الامر فيه هين على انه
لو جعل الجواب الزاميا يخرج الترديد عن القبح بعد او نحن نقول ما يقال
فمع لا نسلم ان قدم التكوين وقدم المكون لان تعلق التكوين به يستلزم
الحدوث سواء كان التكوين قديما او حادثا والجواب المشار اليه بقوله
وفيه نظر تصوير معنى القديم والحادث على وجه يندفع به المنع ويتضح الملازمة
**قوله** ثم اذا اثبتنا صدور العالم يشعر بانه يتم منع استلزام قدم التكوين
قدم المكون لو بينا صدور العالم من الصانع بالاختيار كذلك وفيه بحث لان
عدم تصوير التكوين بدون المكون يوجب كون المكون قديما لقدم التكوين

بمعنى او كان الصانع مختارا او موجبا قوله ومن هنا يتفاد اه اي من اثبات
اختيار الصانع كما لا يخفى وقيل المراد منه ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية
وبالقديم خلافه وفيه نظر لان مجرد الحادث ما لوجوده بداية لا يوجب اضافة
التكوين الى كل جزء من العالم زمن قدمه لان الشيء من اجزائه مما لم يثبت انه اضافة
التكوين يوجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود وانما يثبت به ثبوت
ان الصانع مختار لانه لا بد من تخصيص تكوين كل جزء لوقت سواء ثبت
الاختيار كذلك اولا لانا نقول فليكن وقت وجود البعض الازل قوله والحاصل
ان حاصل الجواب منع الاستلزام واراد بالصفة الاضافية ما لا ينفك عن
الاضافة فكون الصفة بنفس الاضافة ثم واراد بكون التكوين صفة حقيقية
انه لا يستلزم الاضافة وذلك لان الصفة يعلم لما قام بالفاعل ما فوق ذا مع الا
ضافة فقد ينفك عن الاضافة والتكوين اسم لما قام به انه مع قطع النظر عن
تعلقه بالمكون لكن المشهور منها الصفة الحقيقية ما يقابل الاضافة وما وقع
في عبارة المشايخ هو تفسيره باخراج المعدوم من العدم قوله وهو غير المكون عندنا
المكون اسم مفعول كما يفصح عنه بيان الشارح ولو كان المراد الرد على من نفى
وجود التكوين وزيادته في الوجود على المكون ويقول ليس في الخارج تكوين
بل هو امر عقلي ينبغي ان يقال وهو غير المكون اسم فاعل لان من ينفيه ينفيه ابتدا
على المكون قائما به لا زائدا على المكون اسم مفعول والظاهر ان المراد انه غير
المكون من حيث انه مكون فانه يغاير التكوين القائم بالمفعول والمقصود الرد على اهل
السنة حيث جعله قائما بالمكون اسم مفعود ومنه نبه عليه بان الفعل غير المفعولية

المفعولية كالضرب مع المضروب وبهذا ولانه لو كان نفس المكون لزم ان
والمراد بعينه عندنا جمهور القائلين بالتكوين من المتكلمين فان جمهورهم
لم يقولوا به ولزوم ان لا يكون خالقا ومكونا احدا الا انه
جعلهما وجهين باعتبار جهة اللزوم واله ولانه يقول وهذا يوجب
عدم كونه خالقا والعالم مخلوقا لبطلانه تفريع قوله فلا يصح بانه خالق
العالم وكون التكوين عين السواد انما يلزم ان يكون خالق السواد
اسود لان التكوين الذي هو عين المكون قام به فانه يلزم ايضا كون
خالق السواد اسود وانما يلزم كون هذا الحجر خالق السواد لان التكوين
الذي هو عين تكوينه وخلقه قد قام به وكون الوجوه مبنيها على بداهة تغاير
الفعل والمفعول بناء على كون احد الوجوه تغاير الفعل والمفعول بالضرورة
وايضا لم يجعل المطلوب بداهة المغايرة بل نفس المغايرة فينبغي ان يقال وهذا كله
تنبيه على تغاير التكوين والمكون لكون الحكم ضروريا وما ذكره انه كله
على سبيل التنبيه والتقدير وهذا كله تنبيه على تغاير التكوين والمكون
بناء على ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري وبعد فيه بحث لان بداهة كون
الفعل مغايرا للمفعول لا يستلزم بداهة كون التكوين مغايرا للمكون لان بداهة
القانون لا يستلزم بداهة الفروع المندرجة تحته فيجب ان يحمل قوله ان الحكم بتغاير
الفعل والمفعول ضروري على ان الحكم بتغاير كل فعل مخصوص ومفعوله ضروري
وقوله في امثال هذه المباحث الظاهر فيه هذا المبحث يعني بحث اتحاد التكوين
والمكون والظاهر قوله بل وطلب لكنه سهو وكانه راجع الى مسئلة ازلية و



ولا يقتصر الواجب على ان يطلب كلام العلماء الراسخين محل يصلح محلا
للنزاع بل يجب ان يطلب كلام كل عاقل محمل يصلح لان ينسب اليه وكون التحقيق
ان الايجاب تعلق القدرة وكذا الخلق والتكوين دون تعلق الارادة
يغلط ولا يليق بكثير القدماء اذ كان عنده بدو والمراد بالمغايرة المنفك
بعضها عن بعض قوله كبير ذلك كرر ان رجح وجه التكرار تاكيدا او تحقيقا فقيد
وقوله وتخصيص المكونات بوجه دون وجه كان الاولى فيه تخصيص المقدورات
لان تعلق التكوين بعد تخصيص الارادة وفي اثبات صفة الارادة لا يتم
مخالفة الفلاسفة وكونه موجبا وفي كونه ذاتا جامعة لا صفة له ايضا والغرض
بنظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح من الوجوه الممكنة دليل
على كونه مختارا فاعلا فالحكيم به يوجب بطلانه حكمه بالايجاب اذ لو كان موجبا
لم يكن وجود العالم على الوجه الاصلح بل على الوجه المتعين الذي لا وجه وراءه
فلا يتجه ان الوقوع على الوجه الاصلح اوجبه كمال المطلق للمناسبة الكمالية
كما قال الحكيم فلا يدل على الاختيار الا ان يقال المراد بالوجوه الممكنة الوجوه
الممكنة بالنظر الى ذات العالم ولا ينافي ذلك الامكان ايجاب الجد او وقد يقال
انتفاء النظام الاختياري بديهي قوله ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام
لا بما يعتاده النفس من ادراك المقابل للبصر على ما هو مخصوص باحاطة
الخطوط الشعاعية به او بانطباعه في جليدية البصر المراد الانكشاف
البصري بصفة ذاتية كصفة البصر لله تعالى بان يخلق الله تعالى صفة للعبد قائمة
بذاته تعالى على نحو ادراك الاشياء بالبصر وقد يقال للمعتزلة انهم لو الانزاع





لا نزاع لنا في الرؤية بمعنى المعقول بل في الرؤية بالمعنى المعتاد والمراد باثبات
الشيء كما هو بحاسة البصر اثباته في نظر العقل والقوى الادراكية **قوله** جائزة
في العقل يعني ان العقل اذا خلي ونفسه فقد سلك المصنف في اثبات الرؤية طريقا
قويا وذلك ان العقل حاكم بجواز الرؤية وما حكم به العقل سالما لم يقم دليل على
بطلانه يجب قبوله والا لارتفع الامان عن العقل واذا جازت وقد دلت
عليها النصوص فقد ثبتت اذ لا يجوز تأويل النصوص ما لم يقم دليل على عدم صحة الظ
فاثبات صحة الرؤية بالادلة التي ذكروها مستغنى عنه ولا حاجة الا الى ابطال دليل
الامتناع الا ان يجعل ادلة الصحة معارضات مع ادلة الامتناع فمن قال
الجواز بمعنى قدرة ان يرى به هو الامكان الذهني وليس محل النزاع اذ الخصم
قائل به لم يأت بشيء وقوله ما لم يقم برهان على ذلك لا حاجة اليه لان قيام البرهان
لا يجامع تخلية العقل وقوله مع ان الاصل عدم صحة علة وهو ان العقل يجوز
ويشعر بتجويز العقل بان الاصل عدم البرهان وفيه ان الاصل في الحوادث
العدم والبرهان على الامر الثابت ازلا وابدا ازلي لا اصل عدمه
وقد ينبه يجعل جواز الرؤية ضروريا على ان استدلال اهل الحق تنبيه فلا يجري فيه
المناقشة وقدم الدليل العقلي على النقلي مع ان التعويل على النقلي لما فيه من
الضعف والتكلفات مع ان الشيخ ابا منصور لم يتمسك الا بالنقل على ما قيل ولذا
قيل والدليل هو النقلي لان الدليل النقلي انما يبنى على ذلك لانه اذا لم يمتنع الحصول
عقلا فصحة الرؤية عقلا مقدم على التعويل على شهادة النقل على انك قد عرفت
انه تنبيه فلا وجه لتضعيفه واشتماله على التكلف فلا حاجة الى انه قدم العقلي



سلوكا بطريق التنزل في منع الضعف اذ لا قوي قوله ضرورة انا نفرق بالبصر
بين جسم وجسم وعرض وعرض فيه ان الفرق بين جسم وجسم بالبصر لا يستلزم
كونه مرئيا لانا نفرق بين الاعمى والاقطع مع ان العمى والقطع ليسا بشيئين
فلا بد للحكم المشترك من علة مشتركة ولا بد من عدم جواز ان العلة محل
الحكم فلا يصلح ان يكون موجودا في المعدوم الذي يمتنع رؤيته بالاجماع
فلا يمكن ان يكون العلة الا الامكان المشترك بين المعدوم والموجود
ولا شيئا من الامور العامة ولذا قال في المواقف وهذه العلة المشتركة
اما الوجود او الحدوث بعد سقوط الامكان ايضا الترديد بينهم لجواز
ان يكون الوجود شرط الوجود او الامكان ولو قيل ذلك داخل في الترديد
يجاب بان قيل الوجود المشروط مشترك بين الصانع وغيره ويمكن ان يمنع
ايضا مستندا بان العلة كون المرئي في جهة من الرائي على نسبة مخصوصة
ولا يبعد ان يجعل هذا المنع داخلا فيما سيذكره انا نمنع كالمنع بتجويز
علة اخرى المطلق او وجوبا الوجود بالغير ويدفع بمدخلية العدم
في العلية انه لا مدخل له في علية الذات المحقق والا فعدم العلة علة لعدم
المعلول قوا ورد عليه ان العدم لا يكون فاعلا للوجود ولا مانع من
عليه بوجه آخر وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات
والطعوم والروايح وغير ذلك دفع لما اورد على دليل صحة الرؤية
من انه يستلزم صحة رؤية جميع الموجودات من الاصوات والطعوم
والروايح والتزامها مكابرة محضة وخروج عن الانصاف وجبر

د حينئذ للعقل ووجه الدفع منع بطلان اللازم بالنسبة الى صحة رؤيتها ومنع
كونه مكابرة بل استفادة ناشئ عما هو معتاد في الرؤية وحقايق الاشياء
لا يؤخذ من العادة بل من حكم العقل الخالص من الشوائب والتعليل الذي
هو اصل الشبهات قوله وحينئذ اعترض بان الصحة عدمية لانه سبب ضرورة
الوجود والعدم ويتجه عليه المنع سند انه سبب الامتناع هو الوجودي
وقوله ولو سلم في الواحد اه معناه انه لو سلم استدعاء الصحة العلة فلا نسلم
استدعاها علة مشتركة لجواز كون صحة رؤية الجسم والعرض واحدة بالنوع
وجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المتعددة ولكنا نقول لجواز
ان لا تكون واحدا بالنوع بل مختلفة الحقيقة ولا يكون صحة التعليل
بالمتعدد اظهر منه قال لتوهم صحة منع الوحدة النوعية فقد بعد عن الا
ستقامة وليس لك ان تقول الاولى جمع منع استدعاء الصحة العلة وتسليم
ومنع استدعائها العلة الوجودية لان الممنوع وقع على ترتيب مقدمات
الدليل اذ يقال لا بد للصحة المشتركة بين العين والعرض من علة مشتركة وهي
اما الحدوث او الامكان او الوجود والاولان باطلان فتعين الثالث
فالمنع الاول لوجوب العلة للصحة والثاني لوجوب اشتراكها والثالث
يمنع بطلان علية الحدوث والامكان والرابع يمنع تعين الوجود للعلية
بعد بطلان علية الحدوث والامكان الا انه يتجه ان منع اشتراك الوجود
او ما يتعلق بالمنفصلة القائلة وهي اما الوجود او الحدوث او الا
مكان فالاولى ان يكون منعا ثالثا ولما كان منع اشتراك الوجود دفع لا يتجه

ان يكون الوجود علة لكن فيمتنع الاشتراك بين الواجب والممكن فلا يثبت
صحة رؤية الواجب تعالى اجيب بانه المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل
لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا اذا ورد عليه انه اذا استدل
آخر لا دفع الاعتراض عن الطريق الاول اذ تقريره ان العلة وجودية
وليست صورة ادراك الشيء من حيث خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود
المطلق وهو مشترك بين الواجب والممكن ويدفعه انه يوجب تغير الدليل
واورد عليه ايضا ان الهوية المطلقة امر اعتباري كمفهوم الماهية و
الحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا بل خصوصية الذات رؤيتها اجمالية لا
يقدر بها على تفصيل خصوصيات المبصر فيتوهم ان المدرك والمبصر ليس الخصوصية
والمنصف لا يرتاب في ان هذا الاشكال بحيث حكم بان الدليل العقلي لا يصلح للتعويل
والصالح للتمسك به انما هو ظ المنقول ولا يمكن دفعه بان المراد رؤية الشيء من
بعيد لا يفيد بانه ادراك الا ان المرئي موجود من الموجودات فلو لم يكن صحة
رؤية كل موجود لم يكن رؤية الشيء بهذا الادراك بل ادراكه انه جوهر من الجواهر
او عرض او موجود ممكن ولم يرد ان المبصر الهوية المشتركة فان قلت
لو كان المدرك الموجود من حيث انه موجود دون خصوصيته لوجب ان يتردد
الرائي بين كونه واجبا وجوهرا وعرضا فلا ينبغي في مقام التردد بعضا فثالث
لا يسعه المقام ومقصوده هو المتعلق بالوجود والاشتراك ضروري اما منع لكون
وجود كل شيء عينه او تأويل القول من قال بعينية الوجودات الخاصة لا مفهوم
الوجود ولا يخفى ان كون المدرك الهوية المطلقة يستتبع الواجب بحيث



بخصوصية الواجب بل بحيث يعم الجوهرية والعرضية قابل للمنع ونظرا انه يوح
يرجع اليه اذ حاصله انه يكفي مشترك بين الجوهر والعرض لكنه لم يلخصه وهو الممكن
الموجود واما ما يقال ان هذا الدليل منقوض بصحة الملموسية فيدفعه
ان ما نقرر انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالاخرى فينبغي سندا لم
صحة الابصار صحة اللمس فليتفت الى البحث عن صحته والاولى بقوله دون
خصوصية جوهرية او عرضية دون خصوصية جنسية او عرضية والثاني بقوله
ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها من الاعراض قوله وتقرير الثاني
ان موسى عليه السلام قد سأل الرؤية ومما يدل على الامكان انه نفى الرؤية دون
امكانه فلو كان ممتنعا لنفى الامكان نفيا لاعتقاد قومه وحمله عليه لكن حيث
قال انظر الى الجبل فانه في قوة ولكن يمكن عند حصول استعداد كو قبل حصوله
لا تطيق كما لا يطيق الجبل مع كمال شدته ولو كان ممتنعا لا يكون لكلمة لكن موقع
ويكون بمنزلة لن ترينى ولكن يمتنع الرؤية ويتجه على دلالة تعليق الرؤية بالا
الممكن على امكانه انه لم وان ما ذكره لا يدل الا على ثبوت الحي عند ثبوته لا على امكان
الحي عند امكانه وتعليق ثبوت الحي على الممكن اذ لا يثبت جايز لانه لا يدل الحي ولذا صح
ان انعدام المعلول انعدام العلة وان كانت واجبة وتعليق الامكان على الامكان
لا يجوز لانه يلزم امكان الحي ولذا ما قيل في بيانه انه لو كان المعلق على الممكن ممتنعا
لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم مع انه التعليق لا يقتضي الا الصدق
عند الصدق لا الامكان عند الامكان ويمكن دفعه بان المراد ان جعل عدم
الممكن علة عدم شيء يدل على امكانه ولا يعلق وجود الممتنع بالممكن المعدوم

لبيان عجزه فتامل وقوله لانه معناه ان جبا راه يرد عليه انه لو كان كذلك لم يوقف
بحدوث التعليق على تحقيق الشي ثبت فاله وزيع نفوذ بثبوت المعلق به قوله ليعلموا
امتناعها كما علم ولم يقل ادعهم لينظروا اليك لانه نفى رؤيته ادل على الامتناع
من نفي رؤيتهم وربما يقال سال ليطمئن قلبه تناسب ما علمه بالوحي كما سال ابراهيم
قادر بان كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي وقوله
ونا له تلم الطاعة داني لم فيكون عطفا على ان سؤال موسى عم ووجه كون
المعلق عليه استقرار الجبل حال تحركه ان الامر بالنظر كان حال تحركه لا انه اريد ان
استقرار الجبل حال تحركه فاندفع الجواب بانه خرق الظاهر ويمكن ان يستند منع
امكان المعلق عليه بان استقرار الجبل حال التجلي لا يجوز ان يكون ممتنعا
وقد يلزم ان القوم كانوا مؤمنين بالله كافرين بنبوة موسى ودلانهم
ارتدوا بدليل قولهم لن نؤمن لك فلم يكفيهم قول موسى الرؤية ممتنعة وبقضه
حكم الدفع بالامتناع ولو اريد الاستقرار بشرط الحركة يتم منع امكانه ثم كونه
خرق الظاهر بحث قوله واجيب بالنقل بعد التواتر عن مقام محة الرؤية شرع في مقام
الوقوع وعبر عن الوقوع بالوجوب لان الموجود مسبوق بالوجوب بل محفوف
بالوجوبين كما تقرر في محله او اراد الوقوع بالضرورة لان ما اخبر به المخبر
الصادق واقع بالضرورة او اراد بالوجوب الثبوت فمعنى الواجبة بالنقل
الثابتة ومعنى ايجاب رؤية المؤمنين اثباته وقوله ورد الدليل السمعي ليس كما
لقوله واجبة بالنقل لانه تنبيه على فوائد خلت عنه قوله واجبة بالنقل كون الدليل
دليله مفيدا للتنبيه على ما يفيده لفظ الدليل المشهور وعلم الرؤية للمؤمنين

للتوضيح والاختصاص بدار الاخرة قوله اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ
ناضرة الآية للخصم في الآيات تأويلات ذكرناه في المبسوط وفي غيره بعض
التأويلات اقرب مما ذكروه وهو ان ربها عبارة عن اصحاب الوجوه
الناضرة او وجوه ذات بهجة ناظرة الى اصحابها لان النظر اليهم يوجب
السرور وان الى ربها بمعنى في ربها ناظرة او متفكرة وتشبيه الرؤية
برؤية القمر ليلة البدر كناية عن ان الرؤية مع الكل وليس كرؤية الهلال
مخفية ببعض المستهلين ولم يبلغ مع اجتماع احد وعشرين من اكابر الصحابة
في روايته حد التواتر لانهم لم يجتمعوا في الرواية بل روى كل راو وانما
يفيد رواية الكثير التواتر لو سمع منهم جميعا لا ان سمع من واحد نقل من
واحد منهم وكذا قوله واما الاجماع فلان الامة كانوا مجمعين
والخصم لا يسلم الاجماع بانتفاء الكون عن تحقيق الديان والسنة من كثير من
اهل فن ولشيخ الامام الرازي اثبات اجماع آخر وهو ان الامة اجمعوا على
قولين صحة الرؤية مع الوقوع وامتناعها مع نفي الوقوع فبعد اثبات
الصحة بالدليل العقلي لو انكر الوقوع لكان قولا ثالثا هو القول بالصحة مع
عدم الوقوع والقول الثالث خرق للاجماع على احد الامرين وزيف بان من
نفى الصحة والوقوع لم يقل بالوقوع بل بعدم الصحة بل سكت عنه فالقول به ليس خرقا
للاجماع ويمكن دفعه بان من نفى الوقوع والدال عليه فلو ابطل الادلة
السمعية بل من اهل الشرع لعلم يمتنع العمل بها لم ينف الا لاستلزام امتناع فلك
محال لبعده بثبوت صحة الحكم بالوقوع وكانوا مجمعين على ان الآيات الواردة

ايضا كذلك ولما كان الاجماع [illegible] بانه يستلزم ما للاجماع في النفي الكيفية
فان قلت لو اجمع الامة على كون الدليل النقلي محمولا على ظاهره وقام دليل على امتناع
ظاهره ينبغي ان لا يعمل بهذا الاجماع لظهور الخطأ في الاجماع وابتنائه على عدم
الاطلاع على الامتناع قلت لا نجوز الجاهل الصادق اجماع الامة على الخطأ في الاجماع
يحكم بان دليل الامتناع شبهة ومصادمته بالاجماع باطلة **قوله** والجواب
منع هذا الاشتراط اما مطلقا بناء على ان الاشاعرة جوزوا رؤية
ما لا يكون مقابلا ولا في حكم المرئي في المرآة بل جوزوا رؤية اعمى الصين
بقة اندلس او في الغائب لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجاز ان لا يشترط
في رؤيته المقابلة المذكورة وطئه في رؤية الشاهد وتحقيقه ان المراد من الرؤية
انكشاف نسبته الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف في العلم بالابصار الى ساير
المبصرات والانكشاف على وفق الكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وعدمه
فقوله وقياس الغائب على الشاهد فاسد اشارة الى منع الاشتراط في الغائب
بعد الاشارة الى منع الاشتراط مطلقا يعني لو سلم الاشتراط في الغا
يب ثم **قوله** وقد يستدل على عدم الاشتراط بسر وفي الدفع اي المرد عليه
ان هذا الاستدلال ينفي اشتراط المسافة واتصال الشعاع
وكون المرئي في جهة من الرائي لكنه لا ينفي كون الرائي في مكان ويمكن دفعه
بان ينفي اشتراط المكان لزوم حاجة الدفع في رؤيتنا الى المكان وكان المستدل
يستدل على عدم اعتبار هذه الامور في مفهوم الرؤية وامكان تحقق الرؤية
بدونها فيصح حمل الادلة السمعية على ظواهرها بناء على ان الله تعالى يقدر ان يودع

يودع في قوة الرؤية الغير الشرط بها عند الابصار ... ذكره من ...
قوله لو كان جايزا الرؤية لوجب ان نرى الجبال الشامخة بحضرتنا مع وجود
شرايط الابصار وهو سفسطة وتحقيق الجواب انا نمنع استلزام عدم جواز
رؤيته رؤيته لتوقفها الرؤية على خلقها وانا نمنع استلزام وجوب الرؤية
عدم رؤيته عدم رؤية الجبال اذ لا يلزم الحاضرة عندنا بسند ان
الرؤية بخلق الرؤية في الجبال دون الذات وانا نمنع كون جواز
عدم رؤية الجبال عندنا سفسطة لجواز ان لا يخلق الله تعالى الرؤية
ويمكن منع استلزام جواز الرؤية الرؤية بسند ان رؤيته تعالى مشروطة
بطاقة العبد ولهذا منعها من موسى عليه السلام لانه لم يكن له طاقتها وطاقة
ذلك انما تعطى في الاخرة قوله وهذا السمعيات عطف على قوله منها العقليات
في تركيب اقول شبههم مثل العقليات وقد اوردوها اربعة منع كون
الابصار للاستغراق ومنع كون الاستغراق فيه لعموم السلب لجواز ان يكون
لسلب العموم فان النفي الداخل على العام يفيد نفي العموم ومنع كون ادراك البصر
الرؤية مطلقا لجواز ان يكون الرؤية على وجه الاحاطة ومنع عموم الاوقات
لجواز اختصاصه باوقات الدنيا والاحوال لجواز ان يكون مختصا بحال قوة للباصرة
في الدنيا لكن لا يخفى ان هذه بورك الابصار للاستغراق وعموم الاوقات
والاحوال الخلق لا تدركه الابصار على خلقه في ذلك حذف فانه القطع ويثبت
منع خاص وهو جواز ان يكون المراد نفي ادراكها بانفسها من غير اعانة
الله تعالى اياها فان قلت دلالة الاية على نفي الوقوع والخصم يدعي الامتناع فكيف

سبحانه الذي [illegible] الامر من جاز نفي الرؤية وما كان عدمه مدحا لو
كان وجوده نقصا يتنزه عنه تعالى فان قلت كيف يسلم كون التركيب مفيدا لعموم
السلب والعام تحت السلب قلت كثيرا ما يصرف العموم الى النفي في مدخول
السلب ايضا وكذا الاستمرار والمبالغة كما في وما انا بظلام للعبيد فانه
مبالغة في نفي الظلم وليس نفيا للمبالغة في الظلم ويمكن ان يجعل الاية دليل
صحة الرؤية بان يقال ادراك الابصار له ان يكون صحيحا او ادراكه الابصار
ان يصير صحيحا كالبها فالمعنى ان ادراك الابصار له ليس كادراكه الابصار
للمرئيات فانه ليس في وسع الابصار بل بلطفه وجعله مبصرا لها قوله وقد يستدل
بالاية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح
بعدم رؤيته لامتناعها والملازمة ممنوعة بل ما عدمه صفة مدح يجب
ان يكون ضرورة ذلك العدم اقوى في المدح وعدم تمدح المعدوم بعدم
الرؤية لانا نسلم ان يكون لامتناعها ذلك اذ الجسم المعدوم يمكن رؤيته والباري
ممدوح بنفي الشريك عنه بل لان انتفاء صفة لانتفاء المحل لا يوجب المدح
لان جميع المعدومات مشاركة في انتفاء جميع صفات الذم عنها الا يرى
انه لا يمدح شريك الباري بنفي صفات النقص عنه مع امتناعه [illegible]
ووجهه كون المعنى ان الله تعالى مع كونه مرئيا لا يدركه الابصار ان اللطف
منافي المقيد رجوع النفي الى القيد وقوله ومنها عطف على قوله منها السمعيات
فيكون التقدير اقوى شبههم منها السمعيات هذا ومنها ادراك فلا بد في كون كل منها
اقوى من تكلف ويحوان المراد منها اقوى شبههم هذا وهذا والمشار اليه

93

فالك رأيتم لهذا في قوله ولهذا اختلف الصحابة في امكان الرؤية وسبب
امكان الرؤية للاختلاف انه لو لم يكن عند الحاكم بالوقوع لما حكم به
وكونه في الخلاف في الوقوع دليل ان امكانها وعلى ان القائل بالوقوع
يدعي الامكان لا محالة وخصمه ان ادعوا ضعا رضه بدعوى من يدعي
الامتناع فتأمل تنبيه والرؤية في المنام قد حكيت عن كثير من السلف منهم
شاه شجاع الكرماني رأى ربه مرة في المنام وقد كان تسهر اربعين سنة بعده كان
دائما مع تلك في ذلك ما انتهى فرضه مشتغلا بالنوم رجاء ان يرى ربه مرة
اخرى وفي المواقف انه اختلف فيه فرع ان الله تع خالق لافعال العباد لا يخ
في هذه المسئلة لا يختص العباد بل يعم افعال المخلوقات كلها وانما الادلة
انما يجري بعضها في افعال المكلفين لكن بعد حكم العقل فيهم لا توقف في الحكم
في غيرهم ثم بيانه بهذا اشمل مذهب الاستاذ مع انه جعل المؤثر في افعال
العباد مجموع القدرتين ولم يتحاش عن اجتماع المؤثرين على اثر واحد
ولكنه مع ذلك لا يقول بكون العباد خالقين لافعالهم لان في الخلق
معنى التقدير والله تع يقدره من غير فوت شيء من تقديره لكمال قدرته
وليس من العبد التقدير على طبق الفعل وبهذا ايضا ان تحاشى قدماء
المعتزلة عن اطلاق لفظ الخالق على العبد كان لذلك وتفاوت بين
الخلق والايجاد والاختراع على انه ربما يخص لفظ الله تع لا يجوز
اطلاقه على غيره مع جواز اطلاق ما يشاركه في معنى كلفظ الرحمن
دون الرحيم فتحاشى المتأخرين ليس بذاك وقوله منه الكفر والايمان

والطاعة والعصيان اشارة الى ان المراد بافعال العباد ما هي فعله
لقد اذ الكفر عدم الايمان والعصيان عدم الانقياد وهما امران
عدميان والايمان هو من افراد العلم الذي هو مقولة الاضافة
والى ان الخلق يتعلق بالاعدام المضافة وان لم يتعلق بالعدم المطلق
وفيما ذكرنا التفصيل في لقد لمن قال لا يجوز نسبة الكائنات اليه مفصلة
فلا يقال الكفر او الفسق مراد الله تعالى لا يهامه الكفر وهو ان الكفر
او الفسق ما هو به لما ذهب اليه العلماء من ان الامر هو نفس الارادة
وعند الالتباس يجب التوقف الى التوقيف والاعدام من الشارع
ولم يرد توقيف عنه وكذلك لا يصح ان يقال هو خالق القاذورات وخالق
القردة والخنازير لا يقال له الزوجات والاولاد مع جواز
ان يقال له كل شيء قوله الا وان العبد اه هذا الوجه كما يرد كون الا
الفعل بقدرة العبد فقط بل وكونه باجتماع قدرته مع قدرة الله تعالى
وجعل توقف الايجاد بالقدرة والاختيار على العلم بالتفصيل ضروريا
والمواقف بينه بان الازيد والانقص مما اتى به ممكن فتخصيص ما اوجده
بالقصد والاختيار لا بد له من العلم به والفرق بين الكسب وبينه وذلك
سواء كان بينا او مبينا مشكل فان قيل انه اضافة الوجود دخلا في الكسب
فنجوز ان يتوقف على ما لا يتوقف عليه الكسب واشتمال المشي على سكنات
متخللة اي بين الحركات البطيئة مبني على تركيب الجسم من الجواهر الفردة
لان كون البطوء لتخلل السكنات مما فرعه فلا يتم
على من يتوقف

يتوقف من المعتزلة في ثبوت الجواهر الفرد قوله وليس هذا دليلا عن العلم
بل لو سلم يعلم رد لما يقال انا لا نسلم انه لا شعور للنائم بهذه الامور بل
نتوهم عدم الشعور لعدم الشعور بالشعور ووجه الرد ان عدم
الشعور بالشعور لا يتوجه السؤال عن المشعور به وقد يتوجه
بان يحصل الشعور وينسى في الحال او لا يبقى وفيه بعد لا يخفى قوله يشد الا
اظهر فما قد فيه ان يكون تخلل الكنايات اظهر من حركة اعضائه وتحريك العضلة
مخفي والعضلة كل عصب مع لحم غليظ كذا في القاموس قوله اى يعلم على ان ما
يقال يرجح ما الموصولة الاستغناء عن جعل الفعل بمعنى المفعول وعن اعتبار
الاضافة الاستغراقية اى حاله وجميع مجهوله يكم على اذ الاصل في الاضافة
العهد نحله فيها الموصولة فان وضعها للعموم فحذف الضمير ايسر بهذا
ويرجح ما الموصولة ايضا ان فيها مطابقة لما تحتسون قلنا لم يرجح الثاني
ما المصدرية مع جعل ما تعلمون مصدرا بمعنى المجهول مع جعله باقيا على معناه
بل لم يرجح اصله وانما نبه على ان الداعي اليها ليس الا هذا القدر بهذا او نبه بقوله
او مجهولكم على ان النفس دليل تام كما ان يدل على المطلع على كل احتمال وما توهم انه
لا يدل عليه الا على تقدير كونها مصدرية وترجيح ارادة المصدر على الموصولة
بالاستغناء عن الحذف وعن جعل المصدر بمعنى المفعول فليس بشيء واما احتمال
كونها موصوفة اى شيئا تعلمون فمما يفيده المقام لكنه في قوله والذهول عن هذه
النكتة ان فائدة التوهم لا يتوقف على ظهور هذه النكتة لان المعاني
المصدرية ايضا يصير مفاعيل للفعل والعمل يقال فعلت الضرب وعملته ولهذا

ولهذا اسموا المعتزلة بمعنى الاعطا[ء] وكقوله تعالى خالق كل شيء اي فكيف يدل لا
العقل وللمعتزلة انهم جعلوا دلالة العقل اكثر من ذلك وجعلوا المانع
اعم من الخلق والاقتدار عليه وكذلك لهم انه ولو انه قوله تعالى افمن
يخلق كمن لا يخلق بالحمل على معنى افمن يستقل بالخلق كمن لا يخلق لا يستقل
الاية لترجيح عبدة الله وثنا عليها وتوبيخهم بانكم اشرف من معبوديكم
انكم تخلقون افعالكم وهم لا يخلقون شيئا لانا نقول يأباه سابق النظم
لانه بعد اقامة الدلائل على كمال قدرته تعالى يناسب انكار كون غيره مثله
لا ترجيح المشركين على الاوثان نعم مقتضى الظاهر افمن لا يخلق كمن لا يخلق
الا انه عكس لانهم بتسميتهم تلك العجزة عن الخلق اياها في آلهة
جعلوه عاجزا مثلهم فرد عليهم ذلك قوله لا يقال فالقائل بكون العباد
خالقا لافعالهم الظاهر الغير لافعالهم ويمكن دفعه ايضا بان لزوم
الكفر لا يوجب الكون من المشركين بل الالزام قوله او بمعنى استحقاق
العبادة ما نعته الخلق لاجتماعهما في المجوس فمه والمعتزلة لا يثبتون
ذلك الا احد الامرين من الوجوب والاستحقاق ويمنعون كون مطلق
الخلق مناطا لاستحقاق العبادة والمراد بالتضليل النسبة الى الضلال
او كونهم مضللين بغير كله ثم المشايخ لم يطلعوا على حقيقته ولم يعتقدوا انه تكفيرهم
بل مبالغة في ضلالهم واضلالهم فان قلت كل منهم من اهل البالغين لا
يكون كذلك قلت الدليل من المبالغات الشعرية والا فاثبات شريك
مستقل في تصرف الملك اشد من اثبات شركاء محتاجين لكل منهم مدخل



لا دخل في امر حقير قوله فاحتجت المعتزلة المتقدمون على كون العباد خالقي
افعالهم جمهور المعتزلة وابو الحسين ومتابعه جعل الدعوى
ضرورية والكاره سفسطة وذكروا الفرق بين حركة المرتعش
والماشي لبيان الضرورة فجعل منه حججهم التي احتجوا بها محل نظر
وقوله وانه ان ولي باختياره بتعذيب وتوفيق ان الله ولي فا
لن كيف من قبل علمتما بنا وماء ولكان نجعل الواو حالية وان
مكسورة في قاعدة التكليف هي ان كل عاقل بالغ مكلف لانه اذا
كان الفعل مخلوقا لله تعالى وليس للعبد مدخل فيه وجه لتعليق التكليف
بالعقل والبلوغ وقيل قاعدة التكليف ان المكلف به امر اختياري
ويمكن ان يراد بقاعدة التكليف اصله فيكون بطلان قاعدته
كناية عن انتفائه عن اصله ومبالغة في بطلانه ويؤيده ما في عبا
غيره لبطل التكليف اذ لم يصح عقلا ان يقال لمن لم يستقل في فعل افعل
كذا والجواب بان المدح والذم للمحلية كمدح الحسن بالحسن وذم القبيح
بالقبح والثواب والعقاب تصرف له في خالص حقه فلا يسأل عما يفعل
كما يفعلنا بتبع الجبرية ايضا فتتوجه علينا الالزامات من كل وجه فالجواب
باثبات الكسب والاختيار في الجملة كما ذكره قوله وقد يتمسك بانه لو كان
خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والاكل والشارب والسا
رق والزاني الى غير ذلك وهو جهل عظيم ليس تمسك المتابعة
لان القائم والاكل وساير ما ذكره ليس من خلق السواد والابيض

دونهما ما صدر منهما بهذا والفعل دون له يحمد دونهما المتصف بهما فمن لم يثبت عنده
للصدور بمعنى سوى الخلق لم يبين جاهله في دعوى تلك المبادي زمه
فيهذا المسلك كما هنا ثم انما يندفع باثبات الكسب للعباد كرمه لئلا
يقال يمكن دفعه بان الذي هو المصدر المتصف بالمصدر والله
تع مصدر غير متصف له نحو يلزم ان يوجد زان فتامل هو واذ تخلق
من الطين كهيئة الطير والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير ويمكن
ان يراد بفعل ما هو سبب للخلق لانه تع كان يخلق الطير عقيب صنعه
ما هو بصورة الطير نفسه بقاء الله قال وهي اي افعال العباد
كلها بارادته ومشيته الا بارادة العبد باتفاق القائلين
بان خالق فعل العبد هو الله تع الا بارادة منه عند بعض لانه اهوم
منه الشيء نهي عن الرضاء دون الارادة بالشر والله تع لا يرضى
ببعض افعال العباد وان يريد الكل ومن البين ان كون افعال العباد
بخلقه تع يقتضي كونها بارادته فلو قال فهي بارادته ومشيته لكان
اوقع كما يقتضي الكون بخلقه الكون بارادته يقتضي الكون بقدرته
فلو ذكره وكذا يقتضي الكون بتكوينه عند القائلين به قال
وحكمه لا يبعد ان يكون ذكره يعني قوله تع كن فان الله تع اجرى
عادته فيما اراد شيئا ان يقول له كن فيكون والظاهر ان يراد به ال
خيار لان الحكيم ينهى عنه والقضية تكون بمعنى الحكم فهو تكرار
لقوله وحكمه عا طوي المشية فقصد بذكرها تحسين اللفظ ويكون

ويكون بمعنى الصنع وعليه حمله الشارح لكن يغني عنه الحكم بكون
الافعال مخلوقة له تع اذ لا معنى لكونها بفعله الا كونه يخلق
ولم يحمل على معناه المصطلح عليه عند الاشاعرة وهو الارادة الازلية
المتعلقة بالاشياء احترازا عن كثرة التكرار في الارادة قوله لانا
نقول الكفر مقضي لا قضاء محصل الجواب ان الدليل اعني قوله لان الرضا
بالقضاء واجب لا يستلزم الملازمة لان القضا ليس بكفر حتى يكون
الرضاء به رضاء بالكفر وكيفاية والقضا به قايم بذاته تع و
والكفر قايم بذات العبد ولا يخفى انه لا حاجة الى هذه والرضاء
انما يجب بالقضاء دون المقضي وقد تم الجواب قبله ومما يجب ان ينبه
عليه ان الرضى بالمقضي ايضا واجب لكن من حيث انه مقضي والرضاء
به من حيث انه مكسوب العبد كفر وما هو المشهور ان الرضاء بالقضا
واجب انما هو في القضاء بمعنى الصفة الذاتية اعني ارادة المتعلقة
بالاشياء لا بالقضاء بمعنى الفعل او الاحكام والكلام فيه تمام الى
المحققين ان الرضاء به ايضا واجب قوله والمؤثر ارادة الله تع وقدرته
لو كان المراد نفي القدرة لتعرض لهما الا ان يقال اكتفى بظهور حالهما
من بيان حال الارادة وجهه فيه بعض ما تقدم هنا والاظهر ان
المراد سلب تاثير قدرة العبد وارادته ومشيته قوله قلنا انه تع اراد فهما
اه الله وليس المراد بها ما عرفت فيكون والمعتزلة ايضا قالوا بان الارادة
من غير حيث قالوا لا يجوز تخلف مراده تع من ارادته وقالوا ان نقض

في ذلك اذ لا فعل لو بقي كالماء اذا اراد ان يخلو ارادة فلم يخلوا
فيورد عليهم ان ذلك لا يخرج عن الشناعة ولا يخفى انه لو تم ارادة و
مثوى الشيء اختيار الم ارادة الشيء مطلقا من غير امتناع التكليف
اذ الارادة تجامع الاختيار فليتحقق تلك الارادة المطلقة في ضمن
ما يجامع الاختيار وتحقيق ان التكليف بالممتنع قبيح فلا يجوز عليه تعالى
عند المعتزلة ونحن لا يقبح منه شيء والتكليف بالممتنع تصرف في ملكه
ولو سلم عدم جواز التكليف بالممتنع انما هو في الممتنع لذاته واما في
غيره فانما الكلام عدم الوقوع لا الامتناع فيما اذا كان علة الامتناع
ما عدا تعلق ارادته تعالى وعلمه تخلف في ما كلف به واما تعلق التكليف
بخلاف ما علمه تعالى وارادته واقع خلافا للمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى
للشرور والقبائح قالوا افعال العبد ان كان واجبا يريد الله تعالى وقوعه
ويكره تركه وان كان حراما فعكسه والمندوب يريد وقوعه ولا يكره
تركه والمكروه عكسه واما المباح وافعال غير المكلفين فلا يتعلق
به ارادة ولا كراهة وفي قولهم حتى انه اراد من الكافر والفاسق
ايمانه وطاعته ان انكار ارادة الشر لا يوجب ارادة الايمان
والطاعة بل الموجب له انه لا يترك ارادة الخير بزعم ان ترك ارادة الخير
كارادة الشر قبيح وفي قول المجوسي لان الله تعالى ما يريد الظلم ونقيض
بان الله سبحانه مشربنا على اصل المعتزلة وفي قول عمرو بن عبيد دلالة على
بالتعريض بكون الله سبحانه مجبرا وقول المجوسي فانا اكون مع الشريك

الشريك الاغلب يحتمل ارادة اثار يجا الشريك الاغلب وارادة الامضطر في
يده وفي قول المعتزلة تعريض بالاستاذ بانه ناقض في تنزيه الحق وتسبيحه
حيث نسب اليه الفحشاء وهي ارادة الشرور والقبائح وفي قول الاستاذ
تعريض بان نقصان التسبيح والتنزيه ينبغي حيث جعلهم مغلوبا للعباد
بحيث يجري في ملكه تعالى ما لا يشاء قوله ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا
ويؤمر به اي نحن نعلم من انفسنا ان الشيء قد لا يكون مرادا لنا ونامر
به لداع وقوله ان السيد منسوب له ولا يخفى انه لا يصح تعليله بقوله لحكم
ومصالح يحيط بها علم الله تعالى ولا بقوله او لانه لا يسأل عما يفعل وانما
يصح التعليل لو كان المراد انا نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا له تعالى ويامر
به ولا يصح لانه اول المسألة والمقام اثباته بالتمسك بما نعلم من غير
نزاع من احوالنا فالصحيح ان يقال نحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا
ويؤمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه الا يرى ان السيد اذا اراد ان
يظهر على الحاضرين عصيان عبده يامره بشيء ولا يريده منه فالله تعالى يامر
بالايمان لحكم ومصالح اه وكانه المراد بما قال لكن وقع في تقريره الا
ختلال وقوله وللعباد افعال اه والكف عن المعصية طاعة والكف
عن الواجب معصية فلم يخرجا عن الحكم ووصف الافعال بالاثابة والمعاقبة
عليها لكونه كالدليل على ان للعبد اختيارا فيها ولذا ترك الوصف
بعدم الاثابة بها وعدم المعاقبة عليها كما في الافعال المباحة
ووصف الافعال بالاختيارية رد صريح على منسوب الجبرية والحكيم

لا نسبة الفعل الى العبد بمجرد خلقه عند المعتزلة او بان يقدر له وخلقه
كما هو مذهب الاستاذ او بسبب ان الفعل بكسبه كما هو عند الاشاعرة او
لانه مجبور في عبادة ومعصية بقدرته كما هو عند الفلاسفة فرد بقوله و
للعباد افعال هي الجبرية وبقوله اختيارية على الحكيم حيث قال فعل العبد
بقدرته بايجاب واضطرار ويمتنع تخلف الفعل عن قدرته ومن قال
مقصوده ان للعبد فعلا بقدرته سواء كان غير المؤثر كما هو مذهب
الاستاذ او مؤثرا محضا كما هو مذهب الاشعري فقد ضيق دائرة افادة
العبارة حيث خصها بمذهب الاستاذ والاشعري وهو شامل لما سوى
مذهب الحكيم والجبرية في القاموس الجبرية بالتحريك خلاف القدرية و
التسكين لحن اذ هو الصواب والتحريك للازدواج وقوله لا كما زعمت
الجبرية انه لا فعل للعبد اصلا يدل على ذلك في الجبرية لا يجيء بما يثاب ويعاقب
عليها بل نفي الاختيار عندهم يشمل المباح والمكروه ايضا وربما نفيا لا يشمل سائر
الحيوانات ايضا قوله ولا قصد نفي القصد مكابرة صريحة ولا حاجة لهم
الى نفيه لانه يكفي في نسبة الفعل الى العبد انه لا تأثير لقصده والقصد مخلوق
فيه من غير اختياره واضافة الحركة الى البطش اضافة السبب الى المسبب كاضافة
الحركة الى الارتعاش الا ان البطش علة غائية والارتعاش منشأ
الحركة وللجبرية ان يقول الفرق وهي لعدم الاطلاع على اسباب حركة البطش
تحقق في حركة الارتعاش ايضا ولو علم ان الله خلق الدفع وايجاده لم يلتفت
الى الفرق واورد على لزوم عدم ترتب استحقاق الثواب والعقاب انه يقتضي

انه يفيد انه لا يسأل عما يفعل ويترد ان يحتج على لزوم عدم صحة التكليف
فله وجه لكنه بناء على بداهة عدم صحة تكليف الجماد ومنع لزوم عدم
ترتب الاستحقاق بناء على ذلك لانه ايضا مثله في بطلان ترتب استحقاق
الثواب عليه ويحتج على عدم صحة اسناد افعال تقتضي سابقية القصد
والاختيار الى الاقتضاء وصحة البناء وصحة الفعل للقصد مبالغ
ارباب اللغة الذين ليسوا من اهل التحقيق للوهم على انا لا نسلم ان
الاقتضاء يجب للوضع بل للعرف المبني على الوهم والا فله فرق في الوضع
بين عام وخاص فان كلا منهما موضوع للحدث والنسبة والزمان لا غير
وانما نسبهم القصد لتوهم القصد في شأن بعض الافعال [illegible] والنصوص
القطعية بالنصب عطف على كناية المتكلم في قوله لنا ما ان تنفع ذلك عطف
على تفرق فعطف عطف الادلة السمعية على بطلان مذهب الجبرية على الادلة
العقلية عليه ووجه دلالة الاية الاولى اعطاء القدرة والقصد والاختيار
اسنادا لعمل اليهم وجعلهم عاملين ووجه دلالة الاية الثانية انه علق فعلهم
بمشيئتهم وهذا لا يكون مع انتفاء القدرة والقصد والاختيار ولو رفعه
فوروا النصوص القطعية ليكون المعنى والنصوص القطعية تنفي عدم صحة الملازمة
لعدم الفعل للعبد لصح ولو كان دليلا على بطلان التالي فالاية الاولى تدل على صحة
ترتب الاستحقاق على اعمالهم واسناد ما تقتضي سابقية القصد والاختيار
والثانية تدل على صحة التكليف لانه للتهديد على الكفر والتحريض على الايمان
والترغيب فيه ولا تهديد بدون التكليف وعلى صحة اسناد ما يقتضي سابقية

العقد والاختيار قوله فكان فيه تعميم علم الله اه اورد عليه ان هذا السؤال مع
جوابه قد سبق حيث قال بل تعميم ارادة الله افعال العباد انه يستلزم ان يكون
يكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق مجبورا في فسقه فلا يصح تكليفهما بالا
بالايمان والطاعة واجاب عنه بهذا الجواب ولا يرد ذلك ههنا مطلق ابطال التعميم اه
بلزوم الجبر وهذا اثبات للجبر على مدعي التعميم فبينهما بون بين نعم يتجه ان اقتضاء
الكلام فيه اولى بالمقام ان يلحقه والامر فيه هين والجواب عنه بان
السابق بيان انه الجبر بالنسبة الى الموجودات فقط وهذا بيانه بالنسبة الى كل ممكن
وهم وجوه ذلك مخفي كما لا يخفى على من هو ذكي بل غبي فلا يلتفت اليه فانك بما تمعن
عنه غني قوله فنما اما ان يتعلقا اه اورد عليه ان تعميم الارادة ليس للشيء الى
الوجودات اذ لو كان الارادة شاملة للعدم ايضا لم يكن عدم ازلي لان
كل مراد حادث بل العدم يتجه عليه عدم الارادة كما نطق به الحديث المرفوع ما شاء
الله كان وما لم يشأ لم يكن ونحن نقول علة الارادة علة العدم الشيء بحكم ان
عدم العلة علة العدم فلو يتعلق الارادة بالعدم لا يتحقق علة ان
ما مستقلتان على شيء فانه خطر كما قيل انه يقال ان تعلقت الارادة بالوجود
يجب والا يمتنع لامتناع المعلول بدون العلة ولكن ان نتكلم بان عدم الاشياء
كوجودها مرتبط بالارادة لا لان ارتباط الوجود بوجودها وارتباط
العدم بعدمها فلا نفي بتعلق الارادة بالعدم الا ان يقتضي الارادة
العدم باعتبار عدمها ولا يذهب عليك انه يمكن ان يقال في العلم ايضا على نحو الارادة
بانه ان تعلق العلم بالوجود وجب والا امتنع اذ عدم تعلق العلم بالوجود

بالوجوب نقيض امتناعه والعرض خروج امرين عنه فافهم قوله فيكون فعلا له
الى الكل قوله ومنع منافاة كون الشيء واجبا او ممتنعا لاختياره [illegible]
منع اقتضاء العلم الوجوب واضح اذ العلم تابع الوقوع فلا يوجب الوجود
واما نقضه بافعال الباري جل ذكره فباعتبار تعلق علمه ط لانه عالم في الازل
بكل ما يفعل فيكونه واجبا فلا يكون اختياريا واما باعتبار الارادة فقيل
مبني على ازلية تعلقاتها وفيه بحث لانه لما ان تعلق الارادة وان كان
حادثا يوجب الفعل فيخرج عن اختيار العبد لكونه بهذا الايجاب يخرج به
عن اختيار الواجب ولا يمكن ان يدفع النقض بان تعلق ارادته
باختياره فلا يخرج بهذا الوجوب المتفرع عليه عن كونه مختارا بخلافه في العبد
فان تعلق ارادته ليس باختياره لان تعلق ارادته يقع عقيب ارادة الله
العبد فتدبر قوله ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت مستقلة وغير مستقلة
وان لم يكن المستقلة مستقلة ويمكن ان يقال الدخول تحت مستقلة وغير مستقلة
دخول تحت مستقلتين هما المستقلة ومجموع المستقلة وغير المستقلة فلذا
اكتفى بنفي الدخول تحت قدرتين مستقلتين ولا يخفى ان السؤال انما يتوجه
على من لم يجعل فعل العبد تحت مجموع القدرتين كالاستاد والقاضي
قوله وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا وانما يثبت فيها البرهان
على ما عرفت والبديهي ليس الا مطلق المدخلية سواء كان بالتاثير او بمجرد
كونه مدارا محضا كان دوران بالنسبة الى النار او لا بالتاثير كما توهم البعض
لان نفي التاثير ليس بديهيا بل انما يثبت بقيام البرهان على ان الكل بخلق الله

ب

ثم استدلاله واحتجاجه الى الفعل عقيب قدرته خلق قبل هذا هو التعقيب
الذاتي والآن فالقدرة مع الفعل اقول ليس له تعقيب الا الذاتي ايضا حسب
الحقيقة لان خلق الله تعالى الفعل لا يتوقف على صرف العبد القدرة
والا لاحتاج في خلق الافعال الى غيره تعالى عن ذلك بل صرف العبد قدرته
من الاسباب العادية التي لا تنسب بها الا وجوده وصرف العبد قدرته
وارادته انما يصير كسبا بعد خلقه تعالى حتى لو صرف قدرته ولم يخلقه تعالى لم يكن
كسبا فالكسب مقدم على الخلق ذاتا متأخر عنه وصفا وله بعد في ذلك
فان الرمي باعتبار ذاته مقدم على القتل وباعتبار افضائه الى الموت
قتل فالرمي باعتبار ذاته مقدم على الرمي باعتبار كونه قتلا وكون
الفعل مقدورا لله تعالى باعتبار الايجاد ومقدورا للعبد بجهة الكسب يجب
عليه ان الكسب صرف القدرة في الحق الصرف اما الله تعالى فلا شيء للعبد
واما العبد فهو خالق بعض افعاله ولا ينفق افعاله ولا ينفع دعوى
كونه اعتباريا في اخراجه عن كونه مخلوقا للعبد لان في المسألة تخلق
الله افعاله الاعتبارية الذي انه جعل الكفر من المخلوقات وانه
اذا كان كون الفعل موجودا من الله تعالى وكونه مكتسبا من العبد فهو
راجع الى مذهب القاضي ان الفعل بمحض القدرة يخلق قدرته يجب ذاته
وبمحض قدرته يجب وصفه قوله والكسب مقدور الخ فيه ان الكسب قايم بالمقدور
وكذا الخلق بالخالق فكل منهما واقع في محل قدرته ويمكن ان يدفع بان المراد
ان الكسب مقدور وقع مكسوبه في محل قدرته والخلق مقدور وقع مخلوقه



100

مخلوقة له في محل قدرته والعباد في المعصية الكسب بقدرته ووقع في محل قدرته
والخلق بقدرته ووقع له في محل قدرته ووجه عدم صحة انفراد القادر
بالكسب انه ما لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب صرف القدرة لا يصير كسبا **قوله**
ان الشركة ان يجتمع اثنان ويتحد كل منهما بالانفراد اذا اجتمع الخالق
والكاسب في انه فعال وانفراد الواجب بالخلق والكاسب بالكسب لان
الكسب امر اعتباري لما عرفت **قوله** ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا فيه انه
اذا كان لهذا الخلق عاقبة محمودة يكون الكسب ايضا كذلك لان ما يترتب
على المخلوق يترتب على المكسوب ولا يخفى تحقق هذا الاشكال وغاية ما يمكن
ان يقال ان الاتيان بما له عاقبة محمودة مع العلم بان له عاقبة محمودة
حسن وبدونه قبيح وفيه انه لو علم الكاسب العاقبة المحمودة للقبيح لم يكن
مستحقا للذم ويمكن ان يقال العبد يطلب بفعل القبيح مصلحة نفسه ولا
مصلحة له فيه فيعد سفيها والخالق يطلب بخلق القبيح مصلحة العالم وله مصلحة
فيه فيتعالى عن السفه وان الخالق يتصرف في ملكه بما يشاء والكاسب يتصرف
في ملك الغير بما لا يرضى به وذلك سفه **قوله** والحسن منها في المواقف القبيح ما
نهى عنه شرعا نهي تحريم او تنزيه والحسن بخلافه كالواجب والمندوب والمباح
فان المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله تعالى فانه حسن ابدا
بالاتفاق وهذا وفي تعريف الحسن انه يدخل فيه فعل البهائم مع انه قال وفعل
البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي
مختلف فيه وقول الشارح وما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب

ثم ان جعل التعريف للحسن من افعال العباد فلا يرد خروج افعاله تع
ثم يرد دخول فعل الصبي ويدفع بانه ذهب الى اتصافه بالحسن كما هو مذهب
البعض وتعلق المدح لا يختص بالعاجل قال الله تع في شان اهل الجنة سلام
قولا من رب الرحيم والثواب ايضا لا يختص بالاجل فانه كثيرا ما يجزى
العفو عاجلا اذ الصحة ثمرة الشكر ومن بين العمر ما ورد في
الاثر والمراد المدح في الشرع لا باعتبار اقتضاء العقل فيلغي في
في التعريف احد الامرين وكون النفي عالما لا يكون متعلقا للذم و
العقاب احسن لشموله المباح لما عرفت ان المباح حسن عند اكثر اصحابنا
ولان الرضا ونحوه ينبغي ان يجعل محكوما عليه والذم قولا او فعلا او
او تركه قولا وفعلا ينبئ عن اتضاع حال الغير كذا في المواقف ومقتضاه
ان المدح ايضا اعم من القول والفعل وتركهما والمشهور ان المدح
والذم من الاقوال كالحمد ولا يدخل في التعريف ترك السنة وان لا عتاب
عليه لانه يتعلق به الذم لانه مما يعاتب عليه ويوجب حرمان الشفاعة
قال برضى الله تع اتفاقا لكن عندنا بمعنى ارادة الله تع من غير اعتراض
على الفاعل وعند المعتزلة بمعنى ارادة الله تع ولكن الحكم بان القبيح ليس
برضاه ايضا متفق عليه لكن عندنا بمعنى انه مراد من غير ترك الاعتراض
وعند المعتزلة بمعنى انه غير مراد فالرضاء عندنا الارادة من غير اعتراض
وعندهم الارادة اذ لا ارادة للقبيح عندهم وتعلق الذم ايضا لا
يختص بالعاجل قال الله تع فاذن مؤذن الا لعنة الله على الظالمين

الظالمين وكذا تعلق العقاب لا يختص الا بالجل قال الله تعالى فاخذه الله نكال
الآخرة والاولى وقوله يعني ان الارادة والمشيئة والتقدير ومنه
تعلق الرضاء وعدمه وليس المعنى انه يريد بمشيئة الرضاء ذلك لمن
يتجه انه لم يكن هنا حديث المحبة والارادة ان يقال قد اشتهر ان
الامر والمحبة يستلزمان الرضاء قوله فكان هو المضيع لقدرة فعل
الخير فيستحق الذم والعقاب شيئا ومنه ان استحقاق الذم والعقاب
له اضاعة قدرة فعل الخير وفيه لو كان كذلك لكان معاقبا بقصد فعل
الشر على ان القصد لفعل الشر معفو ما لم يعمل ويمكن ان يجاب عنه بان
الحسنات يذهبن السيئات وكف النفس عن فعل الشر مع القدرة عليه
تمحو سيئة تضييع قدرة فعل الخير فعدم العقاب على القصد لا ينافي استحقاق
العقاب والحاصل انه لا يلزم عنه استحقاق العقاب على تضييع قدرة فعل
الخير بل من علله كسب قدرة الشر وكسب الشر والطاعة فعل الخير ايضا وقوله
فلهذا ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون يعني به ان الذم على عدم الاستطاعة
مع ان العدم امر خارج عن قدرتهم لذلك التضييع ونحن نقول
الاشبه ان معنى لا يستطيعون السمع ومعنى صم نزل ان انهم منزلة العدم
لعدم ترتب الفائدة عليها ونزلهم منزلة عادم السمع قوله والا لزم ا
وقد اتفقوا على ان انه لا فعل الا مع الاستطاعة وعلى ان قدرة العبد
سبب ولو عاديا فله وجه لما قيل ان هذا الكلام الزام على من يقول
بتاثير القدرة الحادثة وان قد دخل الاستطاعة في وجود الفعل

حتى يستحيل بقاؤه وقوله فانه قبل الفعل لو سلم ان الكلام تام بالنسبة الى من منع استحالة
بقاء الاعراض ومنع بعد تسليمه لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة لو كان
الاستطاعة قبل الفعل لانه يجوز وجودها عند الفعل بتجدد الامثال
كما في الاعراض بتوهم بقاؤها ودفعه بان مراده ان الاستطاعة التي بها
الفعل مقارنة للفعل والا لزم والا لزم وقوعه بلا استطاعة سواء كان
تلك الاستطاعة مسبوقة بالامثال اولا فالحاصل ان الاشعري نفى الاستطاعة
قبل الفعل وبهذا الكلام لا يوجب جوازه ودفعه بان نفي الاشعري
الاستطاعة قبل الفعل ليس لان وجود الفعل يتوقف على انتفائها بل لانه
لا يساعده البيان وما لم يقم دليل على وجود الممكن لا يحكم بوجوده لان الاصل حل
العدم فيبقى على اصله نعم يمكن بيان انتفاء الاستطاعة قبل الفعل من غير
توقف على امتناع بقاء الاعراض بان يقال لا دليل على ثبوت القدرة التي
بها الفعل قبله فالثابت انه يحدث مع الفعل لان الاصل العدم فحاصله
انه ليس نفي وجود المثل السابق داخلا في دعوى الاشعري وفيه بحث اذ احد
المذهبين ان لا قدرة قبل الفعل اصلا ومذهب المعتزلة جوازها قبله لا انه
لا بد من مثل سابق كما ستعرف ويمكن دفعه بان المنفي عند الاشعري كون
تلك القدرة قبل الفعل والمثبت عند المعتزلة جواز تلك القدرة قبله
على انه ذكر صاحب المواقف ان اكثر المعتزلة قالوا القدرة قبل الفعل وقال
البعض ح شرحه ويتعلق به ح ويحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه **قوله**
فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة لان مذهبهم ان تعلق

ان تعلق القدرة كوجوده قبل الفعل وحكم التعلق بالفعل حال حدوثه
وان لزم ايجاد الموجود دخوله ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الا
عراض والا لزم قيام العرض بالعرض بعض ما تعلق به نظر ان
حينئذ فان وانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط
ان يتعلق بهذه المقدمة وتفصيله انه لا يلزم من عدم حدوث
معنى فيها ان يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه
في الحالة الاولى لجواز وجود الشرط في الحالة الثانية
من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض
بالعرض او غير ذلك من الامور الثانية فمن قال ويرد عليه انه يجوز
ان يكون الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لا معنى موجودا
يمتنع قيام مثله فقد غفل انه بعض ما سيذكره الشارح وبما نقلناك
من مذهبهم من المواقف ظهر ضعف ما ذكره الشارح في وجه النظر ان القا
ئلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الز
مانية اه قوله ومن ههنا ذهب بعض الى انه اراد بقيل بهذا البعض الامام
الرازي ومقصوده رفع النزاع وفيه بحث لان الاشعري لا يجوز
وجود القدرة التي المجتمعة قبل الفعل والا يوجد الفعل بدون
القدرة لامتناع بقاء العرض والمعتزلة لا يجوز ان يكون القدرة
عليه معه والا لزم ايجاد الموجود فمراد البعض تحقيق الحق من غير
تقييد بمذهب وهو ان وجود القدرة قبل الفعل حق بحيث لا ان يستدل له

الحكم ببديهة العقل وقوله وإما امتناع بقاء الاعراض او دفع لما يتجه
على قوله فقيله ووجه امتناع قيام البقاء والعرض معا بالمحل انه حينئذ لا يكون
احدهما اولى بان يكون وصفا للآخر كذا قيل وانه حينئذ ليس احدهما اولى بالوصفية
للآخر منه شيء من الامور القائمة بالمحل لكن في اتمام الاستدلال بهذا الوجه صعوبة
اذ الوصفية تابع الاختصاص الناعت فيجوز ان يكون هذا الاختصاص
لواحد من امور قائمة بمحل دون آخر **قوله** اشارة الى الجواب بقوله او فيه انه
ان كان سلامة الاسباب باقية الى وقت الفعل لزم قيام العرض بالعرض
ولو قيل السلامة امر عدمي لزم قيام العرض بالمعدوم وان لم يكن باقية لزم
تكليف العاجز لانه يقال نختار انها ليست باقية لكون البقاء عرضا ولكن مثلها
الى حين الفعل فانه يتجدد فليكن العرض والقدرة ايضا كذلك **قوله** فان قيل
الاستطاعة صفة المكلف يمكن ان يمنع كون الاستطاعة بهذا المعنى صفة
المكلف لانه نقول لو لم تكن صفة كيف يصح اعتماد التكليف عليه فلذا لا ينتفي به
عجز المكلف ولو اورد هذا السؤال على كون الآية ثابتة لهذا الطاقة
لا يتجه عليه هذا المنع لان الاستطاعة صفة المكلف بالحج حيث اسند اليه وسلامة
الاسباب ليس صفة له لكن يحتاج حمل كلامه عليه الى تخصيص المكلف في عبارته
بالمكلف بالحج وظاهره الاطلاق و وان كان قوله فكيف يصح تفسيرها به اشارة
بهذا الاحتمال وضمير تفسيرها حينئذ لا يرجع الى الآية وقوله يجوز ان سلامة
اسبابه لا يستلزم كون سلامة اسبابه وصفا له اذ يقال يجوز وغلط من هم
ان الفعل ليس وصفا له ويرد بقوله اسم فاعل يحمل عليه بحمل معناه عليه
**قوله** وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب اذ بها

اذ به يتمكن العبد من القصد الذي يتوقف عليه القدرة عقيبه لا محالة
وحمله الاستطاعة بالمعنى الاول وفي الملل والنحل ان الجبائي العرض والقدرة
على المعنى الثاني والنظر اذ يفهم فيهما من الجبائي عدم الاستطاعة الثانية
قوله ومنهم من يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة رح
فيحصل الجواب ان الكافر مكلف بالايمان بالقدرة المصروفة الى الكفر
فلا يلزمه تكليف العاجز فيلزم من القول بتقدم القدرة على الفعل
ويمكن ان يكون مراد الامام بالقدرة سلامة الالات ويكون كلام
المتن تحرير القول الامام ايضا قوله بعد اجماع المعتزلة فيه نزاع فيه بحث
اذ الاشعري لا يجوز تقدم القدرة لامتناع بقاء العرض فالوجه
ان يقال يرده انه يلزم بقاء العرض قوله ولا يكلف اه نعم انما نفي
على عدم جواز التكليف به على ما هو المشهور وان تمايل كلام المواقف
فتارة يشعر بالجملة في جنسه ايضا وتارة بالاتفاق على ان الممكن في نفسه
الممتنع من العبد عادة فعدم وقوع التكليف به متفق عليه انما الخلاف في
جوازه واما ما يمتنع بناء على علم الله او ارادته خلافه فالتكليف
به واقع فضلا عن جوازه وانما النزاع في الجواز ثم بعد انه وقع النزاع في جواز
جميع اقسام ما لم يقع به التكليف مع ما يشعر به بعض كلام المواقف
صحيح وعلى ما يشعر به البعض الآخر وهو المشهور يجب تخصيص النزاع
في الجواز بالممتنع في نفسه ثم اشار بقوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع
الى ان ما في قوله ولا يكلف العبد غير محفوظ وعما يدل على ان الدهر

الممكن نخ

في قوله تعالى ابتلوه باستماع توهم تحميل ما لا يطاق ان الملك لم يبق احدا من اهل التكليف
ولا دلالة له على عدم وقوع التكليف الذي هو تحميل ما لا يطاق على غير المكلف
لانه انما هو في عدم وقوع التكليف وانما هو في عدم امكانه قال القاضي في تفسيرها
معناه لا تحملنا ما لا طاقة لنا به من البلاء والعقوبة او من التكاليف
التي لا تفي بها الطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بما لا يطاق والا
لما سئل التخلص عنه ولا يخفى ان حمله على عدم تحميل العوارض والعقوبات
والبلايا بعيد لانه لا يناسب ان يسأل الا عدم تحميل ما لا طاقة
به بل الظاهر ان يسأل عدم تحميل العوارض والبلايا مطلقا ولا يذهب عليك
ان العلم بعدم وقوع التكليف مع جوازه بالتتبع في الوسع ما لا طريق اليه
الا اخباره تعالى فلذا استدل عليه بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
لكن الدليل انما يتم لو لم يكن الزمان المستقبل مرادا ولم يكن المضارع المنفي
لنفي الاستمرار ودونه بيانهما خرط القتاد قوله وجوزه الاشعري الخ
فان قلت هذا يوجب جواز التكليف بالممتنع في نفسه قلت لم يجوزه لامتناعه
لان الممتنع لا يمكن تصوره ولا يمكن طلب المجهول المطلق ولذا ان تقول عدم
عدم التجويز لان طلب الجمع فيه تحميل ان يطلب من العبد التحميل قوله وبهذه نكتة
ثانيته هذه النكتة مما لا يخفى على من هو اهل النحو وانما سماها نكتة لاحتياجها
الى دقة النظر في استخراجها ودفعه بالنقض وهو انها لو صحت لزم ان لا
يجوز تكليف امثال ابي لهب بالايمان لانه علم انهم لا يؤمنون واخبر به وفيه بحث
لانه تعالى علم انهم لا يؤمنون ايمانا نافعا لا يقال وكل واحد يؤمن عند اليأس



الياس الا انه لا ينفعه ايمانه من بعض دفعه بان كل واحد مكلف بالايمان
قبل الياس اذ لو كان التكليف بالايمان مطلقا لكان بالايمان عند الياس
ممتثلا لما كلف به وخارجا عن عهدة الامر على ان هذا البحث لا يجري
في التكليف بان عمال مع علمه تع بانه لا ياتي بها اصلا ويمكن حلها بغير
ما ذكره الشارح ايضا وهو ان يقال على تقدير وقوعه يلزم كذبه تع
اذ تقدير وقوعه يستلزم كون خبره تع بايمانهم فانه انما يعلم ما هو الواقع
ويخبر عنه وانما اخبر عن عدم ايمانهم لانه الواقع اتفاقا فحينئذ لو كان
الواقع ايمانهم لاخبر به لا بعدم ايمانهم قال وما يوجد من الالم في ذاته
حق البيان ان يجمع مع قوله تع خالق لافعال العباد والحاصل ان ما
محل للعبد صنع فيه امر لا يوجب التقييد بان شانه انه اخص من العبد
وضور لا صنع للعبد في تخليقه بعد جعله مخلوقا الله تع وهذا ينبغي كونه مخلوقا
العبد لتنع الكسب محاله فانه مكسوب للعبد مما للعبد صنع في تخليقه اذ لو لم يصرف
اليه ارادته وقدرته لم يخلقه الله تع وانما يخلق عقيب صنعه فلا يرد ما ذكره
الشارح بقوله والاولى ان لا يقيد بالتخلق اه ويتجه انه اذا لم يكن
للعبد مدخل الا بالكسب لا بالتخليق فما وجه مواخذة العبد به في الدنيا
والاخرة ويمكن دفعه بان العبد هو من فعل يخلق عقيبه عادة ما يتضرر به
احد وقوله واما الكتاب فلا استحالة اه يعني استحالة الكتابة ما ليس قايما
بمحل القدرة عليه فاما النظر الذي يتولد منه العلم وان كان قايما بالناظر
لكنه ليس قايما بمحل القدرة عليه وبهذا اندفع ان المتولد قد يكون قايما

بجعل القدرة ولم يحتج في دفعه الى ما فعلنا ان جاكم فمنعه وطويه وهو انا نعلم
بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولد اتحالنا بالنسبة الى المتولدات
في غيرنا فلا اكتساب في جميع المتولدات واورد عليه وبهذا لا يتمكن
العبد من عدم حصولها ان عدم تمكن العبد من عدم حصولها قبل وجود
مباشرة السبب وبعده لا ينافي كونه مكتسبا كما ان صرف القدرة والارادة
الى الفعل المباشرة يوجبه ويفوت التمكن من تركه ويمكن دفعه بانه التمكن
من عدم الحصول انه لو لم تتعلق الارادة به قبل الحصول لم يحصل وفي الفعل
المتولد لا يتحقق ذلك لانه يتحقق بعد تحقق السبب مع ارادة عدم تحققه ثم يمكن
ان يقال ولهذا لا يتمكن من حصولها لان التمكن من الحصول ان يكون
الحصول بارادة المتمكن فان الارادة هي ما يرجح احد طرفي المقدور
فالترجيح بالارادة ليس بمقدور الا ان ما ذكره اظهر فلذا اختاره
تامل قال والمقتول اي كل مقتول ميت باجله الاجل في الحيوان الزمان
الذي علم الله انه يموت فيه وللناس اجل واحد عند غير الكعبي من المعتزلة
الا انه لا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة
وقوله لا كما زعم بعض المعتزلة يريد به غير الكعبي فانه عند الكعبي ايضا مات
باجله فلا يكون قوله والمقتول ميت باجله مخالفا لما عنده ومن قال
اراد به غير جماعة ذهبوا الى ان ما لا يخالف عادة الله تع واقع بالاجل
منسوب الى القاتل كقتل واحد بخلاف قتل جماعة كثيرة في ساعة فانه لم تجر
عادته تع بموت جماعة في ساعة يرد قوله انهم ايضا لم يقولوا الا ان كل مقتول



مقتول ميت باجله فيكون بهذا القول لا كزعمهم ايضا فلا يكون التقييد
بالبعض لاخراجهم بل خص بيان زعم البعض المخالف بما ذهب اليه من سواد
معظمهم لعدم الالتفات الى زعمهم واسقاطه عن درجة الاعتبار لان
الفرق بين خلق في العادة وما هو عادة وانما وقعهم فيه الهرب
من شناعة الالزام فانه لو لم يجعل مخالفا العادة فعل القاتل وجعل فعل
الله تعالى لزم خرق العادة لا للاعجاز وذلك يوجب قدحا في المعجزة ومنع
قطع الله تعالى عليه الاجل انه افرد القاتل عليه حتى قطع عليه الاجل فلم يصل
الى الاجل قال في شرح المقاصد وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المقضي
في زمان يبطل فيه الحيوة قطعا من غير تقدم ولا تأخر فهل تحقق ذلك
في المقتول ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فيتعلق الى
وقت هو اجل له قوله لنا ان الله الخ قد يكرر بعده الاية في التنزيل وصدره
بقوله لكل امة اجل وتعيين الاجل لكل امة لا يستلزم تعيين الاجل لكل واحد
من تلك الامة ففي الاستدلال بحث وقوله واحتجت المعتزلة مخالف لما نقل
عنهم انهم ادعوا في بقاء المقتول لولا القتل الضرورة كما ادعوا في تولد
ساير المتولدات وانتفاؤها عند انتفاء اسبابها ووجه بانه تجوز لما ان
ما ذكروا من الشبهات مصورة بصورة الحجة ولا يبعد ان يقال يتبع الواقع
لا زعمهم فان ما ذكر واجه لا شبه كما زعموا ولهذا اجاب بما اجاب
وان لم يكن الجواب نافعا لان دفع الشبه لا ينفعه قوله لو كان ميتا باجله
لما استحق القاتل وما نقول ان الله تعالى قد اجله بهذا الوقت لعلمه بان قتله

في هذا الوقت وتقدير الاجل لتهديد العلم لا ينافي استحقاق الذم كما ان الموت
بالمرض لا ينافي تقدير الاجل ولا ينافي ايجاب الدية او القصاص ومحصل
الجواب عن الاستدلال بالاحاديث ان الله تع قدر اجله سبعين لعلمه
بان طاعته يصير سببا لثلثين سنة من عمره فيصير اربعون بتحققه من غير الطاعة
سبعين لا انه قدر اربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يؤول الى القول
بتعدد الاجل كما توهم فقيل فالحق في الجواب ان احاد الاحاديث لا يعارض
الايات القطعية او ان المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتى
عمره الثاني قوله لان الرزق اه ما يعول عليه في تعريف الرزق كل ما انتفع
به حي سواء كان بالتغذي او بغيره وقال بعضهم كل ما يربى به الحيوان
من الاغذية والاشربة فله اختصاص بالمأكول اتفاقا لهذا ولعدم
اختصاصه بالعبد قال السيد السند في شرح المواقف الرزق عندنا كل ما
ساقه الله تع الى العبد فاكله فخرج عنه الرزق بما هو تع لا يعود اختصاصه
بالحلال داوا ورد على التعريف المعول انه يدخل فيه العارية مع انه يبعد
ان يسمى رزقا وعلى كلا التعريفين قوله تع ومما رزقناهم ينفقون لان
لان الرزق لو كان مخصوصا بالمنتفع به لم يصح الانفاق منه ثم لا يرد على
تعريفه بما ساقه الله تع الى الحيوان فينتفع به لكن يرد عليه جوازه ان كل احد
رزق غيره اورد على تعريفه بمملوك يأكله مالكه بخنزير يأكله مالكه واجيب
بان الحرام لا يملك عند المعتزلة ويبطل عدم كونه مما يأكله الدواب رزقا قوله
تع وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وحملها على دابة من رزقه

سوى وهو خلاف الظاهر واشار بقوله وعلى الوجهين الى انه لا تعويل
على ما يوهم عبارة المواقف من اختصاص الله تعالى بالوجه الثاني وفي وجود
حيوان لم يصل اليه ما لا ينتفع به الانتفاع به نظر وتنبيه على الكلام بذلك عدم
كون حيوان لم ياكل حلالا ولا حراما مرزوقا كالدابة فانه ليس في معنى
حلال ولا حرام **قوله** لان قدره لا حاجة اليه بعد اعتبار الاكل وقد اعتبر
حيث قال مملوكه ياكل المالك **قال** والله يضل من يشاء وخص الفعلين بتقديم
المسند اليه بالله تعالى وقدم الضلالة لحا لصفة المعتزلة في صحة اسناده اليه
تعالى وانه استشنع ولهذا كانت الكثرة لاهل الضلال وفي عموم كلمة من
اشارة الى انه يضل المهتدي ويهدي الضال ولذلك ورد الامر بتكرار
اهدنا الصراط المستقيم في كل وقت من الاوقات الصلاة الخمس لكن لا بد
من تخصيص من بمن لا يتصف بالهداية في الهداية وبالضلالة في الضلالة لئلا
يلزم تحصيل الحاصل **قوله** انه الخالق وحده دليل على حصر الهداية المتفرع
منه كله المسلم على ما قدمناه ويفيد الحكم فرع خلق الاعمال ووجه الاشارة
الى ان ليس الهداية بيان طريق الحق مع انها دائرة تعالى عامة عندنا انه تعالى
ان تعبد الكل بشرعه الذي تعالى انما يكون فيما لم يبق مشيئته تعالى به وفي قوله تعالى عام
في حق الكل نظر وانما فرع قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام بانه يدعو كل
احد وذلك ان دعوة كل احد انما تتم لو لم يخل بعض الازمنة عن رسول
وانما يكون دعوة الرسول في جميع الازمنة منوطة بالغة الى كل احد من اهل
زمانه وقوله ولا الا فعله عبارة او اشارة الى رد توجيه من تكرار صفة

دف

الذي حيث جعل الله ضلاله بمعنى وجد انه ضال له بجعل الله فعالا للوجدان
على صفة نحو احمدته بمعنى وجدته محمودا او بجعل الله فعالا بمعنى التصيير بمعنى تصيير
الله تعالى اياه ضالا بمعنى تسميته ضالا كما في قوله تعالى ولا تجعلوا لله اندادا اى
تسموا لله شيئا اندادا له وله توجيه آخر وهو اسناد الاضلال الى الله تع الشيطان
على اضلاله ولا يرده التعليق بالمشية ولا يبعد ان يقال في التقييد اشارة
الى ان دليل الهداية لذاته ضلال كذلك فقيد هداية الله تع واضلاله
في الشرع بالمشية قوله ثم قد يضاف الهداية الى النبي مجازا بطريق التسبب
لحل المضاف الى النبي على بيان طريق ما كما ان الحل المقيد بالمشية على الدلالة
الموصلة ما غا والمذكور في كلام المشايخ ان الهداية عندنا كذا اى في لسان
الشرع والا فلا انكار لكون الهداية في اللغة ما ذكره المعتزلة قوله وختم
هداه فلم يبق مجاز وحقيقته قوله تع واما ثمود فهديناهم على ما هو المشهور من ان الختم
الطبع على الهدى كناية عن عدم اهتدائهم ومنهم من قال يحتمل ان يكون كناية عن ان تد
قوله وعند المعتزلة ان طريق الصواب البيان الا الاظهار فلو اريد بالاظهار
طريق الصواب اظهار ذات طريق الصواب لم يوافق الاية والحديث المذكوران
ولو اريد اظهار طريق الصواب من حيث انه طريق الصواب فلم يوافقانه
لان الرسول لا يمكنه ان يظهر طريق الصواب على احد من حيث انه صواب
انما هو بخلق الله تع الاهتداء فيه فلم يهد قومه لانه لم يظهر لهم الا ذات طريق
الصواب ولم يظهر لهم طريق الصواب من حيث هو طريق الصواب وبهذا
اندفع ايضا ان فيما ذكره المعتزلة فوات طريق المطاوعة فان الاهتداء



فان ان يتبادر المطابق للمماثلة لتركه ذكر البيان وانه مع ايضا انه عطف
كونها للبيان المذكور المدح بالمهدى اذ لا مدح الا بالحصول ان ان يستغنى
وان كان تاما مع عدم الحصول بغيضه وقد يمنع كونه نقيضه بل فضيلة
بجمعه مع التفصيل **قوله** والمشهور يعني فيما هو المشهور التقييد بالمتيقنة
والادلة المطلقة لما نقل عن المعتزلة لهم لا عليهم بل علينا وليس المراد ان
المشهور بيننا في ما ذكره المشايخ كما وهم فقيل يمكن ان يقال مراد المشايخ بيان
الحقيقة الشرعية والمشهور بين القوم هو المعنى اللغوي الشرعي فلا منافاة
وما هو الاصلح للعبد في الدين عند معتزلة بصرة وفي الدنيا والدين
عند معتزلة بغداد كذا في بعض الحواشي وفي المواقف ما هو الاصلح للعبد
في الدنيا لكن الحكاية المشهورة في الزام الجبائي وقد مر في صدر الكتاب
تدل على ان ليس الواجب الاصلح في الدنيا فلعل قوله في الدنيا هو من الناسخ
وقوله ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر في الهداية مدخول بانه يجب
الدعاء الواجب شرعا ويجب المنعم الذي يوجب على نفسه الانعام على كل احد
**قوله** ولما كان امتنانه على النبي عليه السلام اه وما يمكن ان يقال ولما كان شكره
على النبي م اوجب منه على الجهل فيهما ان انعام النبي عم اكثر من انعام ابي جهل
لما ان الاصلح بحاله كان اكثر من الاصلح بحاله وفي قوله ولما كان لسوال العصمة ا
انه بالسوال والابتهال الى الله يصير اللطف اصلح له ويصير حقيقا بالانعام
وفي قوله ولما بلغ في قدرته تع اه انه يجد مصالح العباد يوما فيوما وما ذكره
في جوف غاية منتهى حاصله انما يفعله الكريم الحكيم العليم بالعواقب لا يخرج عن

المصلحة وان لم يكن اصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل رعاية
مصلحة والعوان بفتح العين هو العيب وقد يضم قال وعذاب القبر للكافرين
اه هذا ثبت في حق الكفار خاصة انه يجعل في قبره تسعة وتسعون تنينا تنهشه
وتلدغه ووجه بعض علماء الحديث هذا العدد بانه لما اعرضه عن تسعة وتسعين
اسماء الله تعالى وينبغي ان يريد بالعصاة من مات بالعصيان فان التائب من الذنب
كمن لا ذنب له ويدل على ان بعض العصاة من لا يريد الله تعالى تعذيبه الاستعاذة
عن عذاب القبر فانه لو كان عذابا واقعا لا محالة لم يكن في الشرع الاستعاذة
منه كما انه لا يجوز الدعاء بالرحمة على الكفار للتوعد بحكم عذابهم وبعدهم عن
الرحمة ولما لم يعذب بعض العصاة فعدم عذاب الابرار بالطريق الاولى
فعلم مما ذكرنا وجه تخصيص بعض العصاة وجه تخصيص العصاة فلذا
اكتفى به وقوله بما يعلمه الله ويريده متعلق بعذاب او التنعيم على سبيل
التنازع اي بما يعلمه الله ويريده يعني شيئا منهما غير متعين وان صرح انه تارة
بالبعض كما صرح في التعذيب وكالجعل على فراش الجنة وبفتح طاقة الجنة وريحها
له ويحتمل ان يكون متعلقا بالتنعيم خاصة ويكون المعنى بما يعلمه الميت ويريده
قال وسؤال منكر ونكير وهما ملكان يدخلان في القبر وفيه رد على الجبائي
وابنه والبلخي حيث انكروا اسمية الملكين منكر ونكير وقالوا انما المنكر ما يصدر
عن الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له ولنا ما وقع
في حسان المصابيح عن ابي هريرة رضي الله عنه انه قال قال رسول الله اذا قبر الميت
اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير وكان

وكان التكبير انسب من المنكر حيث سمي بالمصدر فان نكيرا مصدر بمعنى الا
نكار والظاهر ان منكرا ونكيرا اثنان والا ففي ساعة واحدة يتفق اموات
باطراف العالم فلا يمكن ان يسال الجميع اثنان واحد ولا يبعد ان يكثرهما الله
الى ذلك والظاهر ان سوال الانبياء ليس عن نبيهم والمعتمد من اثبات السوال
للصبيان والانبياء تصحيح السوال في المتن وقوله ثابت كل من هذه الامور
الاربعة الموجب لافراد الخبر عن المتعدد قوله لانها امور ممكنة لا مستحيلة
حتى يجب تاويل السمعيات الواردة فيها اخبر بها الصادق فلا يقبل النسخ
اذ لا نسخ في الاخبار والمراد بالصادق اما النبي عم لان القران الجائي
من جهته واما الله تعالى لان كل ما يخبر به النبي عم وحي كقوله وما ينطق عن الهوى
ولا بد من قيد اخر وهو انه اخبر بها الصادق بلا معارض ولا يبعد ان
يستفاد هذا القيد من قوله على ما نطقت به النصوص لان ما له معارض
ليس نصا عند التحقيق ولا يخفى ان شيئا مما ذكره من النصوص لا يدل على عذاب
بعض العصاة دون بعض وقد اكد ما قدمه من كثرة النصوص الواردة
في عذاب القبر دون التنعيم حيث اكثر نصوص عذاب القبر ولم يات الا بواحد
يدل على التنعيم وهو قوله صلعم القبر روضة من رياض الجنة ولم يراع الترتيب
والا لقدم نص التنعيم على شواهد سوال المنكر والنكير ووجه دلالة الاية
الاولى ما ذكره المواقف من انه عطف عذاب يوم القيمة على عرضها النار
غدوا وعشيا فهما متغايران ولا شبهة في كون العرض قبل الانتشار
من القبور كما يدل عليه صريح فهو عذاب القبر اتفاقا والاية في شان

الموت ووجه ذلك ان الآية الثانية ان الفاء للتعقيب من غير تراخ وتوجيهه
بان ازمنة الدنيا في جنب ازمنة الآخرة اقل قليل فقد يستعمل فيما يستعمل الفاء
تاويلك ذاع اليه واشار بقوله وبالجملة الاحاديث في هذا المعنى وفي كثير
من احوال الآخرة متواترة المعنى الى ان الثواب بالادلة السمعية
حق وكون الاخبار اخبار احاد لا ينافي كونها دليلا مفيدا لليقين
والقطع قوله وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة اه وجوز بعض المعتزلة وطائفة
من الكرامية بناء على تجويزهم تعذيب الجماد والجواب بجواز ان يخلق الله تعالى في جميع
الاجزاء او في بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك به الم العذاب ولذة
التنعيم يدل على ان انكارهم مبني على عدم التجويز وهذا بعيد ممن يجوز خلق
الله تعالى المخلوقات فالتفاتين بل الظاهر انهم لما وقعوا بين اثبات احياء
لم يصرح به الشرع وبين تاويل آيات عذاب القبر وشواهده يرجح عندهم
التاويل والماكول في بطن الحيوان والمصلوب في الهواء المشاهد لنا الى
ان تفتت من غير مشاهدة حيوة فيه شبهتان قويتان للمنكرين حتى حرث
الاصحاب في دفعها وجعلوا من احرق وذري اجزاؤه في الرياح العاصفة
شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا اقوى منها فذكر المصلوب بلا قبور
وترك ما ذكرناه اخلال بالبيان وتشنيعهم بعدم التامل في عجايب الملك
والملكوت وبانهم استبعدوا مثل ذلك في قدرة الله تعالى انما يتم لو لم يستبعدوا
القول بما هو خارج عن عادته تعالى من احياء مشاهد لنا وتعذيبه من غير ان
نعرفه ولعل استبعادهم هذا والا فكيف يظن بالملحد فضلا عن يقدرة الله تعالى



بقدرة الله تعالى على الايجاد والاعادة والنشور ولكن نعم الكلام معهم
فانه هل يصلح هذا الاستبعاد لان يكون ظواهرها حيث يستوي اثره المعنى ام لا **قوله**
والمراد له الاعادة ان افرادها بالذكر بل يجوز ان يكون من اخر مباحث الدنيا
او اول مباحث الاخرة الا ان رعاية حسن الترتيب تقتضي الحمل على ما ذكره
وصرح بحقيقة كل منها تحقيقا وتاكيدا وايراد الثلثة بعبارة ان ح
حيث وقع في الكتاب والوزن يومئذ الحق للرحمن وورد في الحديث
من شهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله
وان عيسى عبد الله ورسوله وابن امته وكلمته القاها الى مريم وروح
منه والجنة حق والنار حق ادخله الجنة على ما كان عليه من العمل **قال**
والبعث قال الامام الرازي مسألة المعاد مبنية على اركان اربعة وذلك
لان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث في كل منهما
اما عن تخريبه او تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة الاول كيفية تخريب العالم
الصغير وهو بالموت والثاني انه كيف يعمره بعد خرابه وهو انه يعيده كما كان حيا عاقلا
عاقله ويصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف تخريب هذا العالم الكبير
وتخريبه بتفريق الاجزاء او بالاعدام والافناء والرابع انه كيف يعمره
بعد تخريبه وهذا هو القول في شرح احوال القيمة وبيان احوال الجنة والنار
**قوله** وهو ان يبعث الله الموتى الخ ولا يعيد الارواح اليها في شرح المواقف
اعلم ان الاقوال الممكنة في مسألة المعاد لا يزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد
الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثاني

ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الإلهيين والثالث
ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وأبو زيد
الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور متأخري الإمامية وكثير من
الصوفية فإنهم قالوا الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف و
المطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الآلة والنفس
باقية بعد فساد البدن فإذا أراد الله حشر الخلائق خلق لكل واحد من
الأرواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت
شيء منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف
في هذه الأقسام وهو المنقول عن جالينوس فإنه قال لم يتبين لي أن النفس
هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل إعادتها أو هي جوهر باق بعد فساد
البنية فيمكن المعاد حينئذ انتهى كلامه ولا يخفى أن الرابع الذي هو عدم ثبوت شيء
منهما لا نفيا بل التوقف في الأولى والرابع عدم كل منهما وأن ما نقله عن جالينوس
يدل على التوقف في المعاد الروحاني وأما الجسماني فهو منكر وكيف وهو لا
يجوز إعادة المعدوم ولا شبهة في انعدام الجسم لما أن تراه عنده في انعدام
النفس **قال** الحق هو البعث الجسماني مطلقا وأما أنه يعدم الإنسان بالكلية
ثم يعاد أو يتفرق أجزاؤه ثم يجمع فلا نجزم فيه نفيا أو إثباتا فقول الشارح
في نفي المعاد على ما قبله لا ينبغي أن يكون مبنيا على أنه يجب التصديق بالبعث
هكذا بل ينبغي أن يكون إشارة إلى الراجح عنده ذلك ووجه أن إعادة المعدوم
غير مقطوع بالحق مع أنه يعتقد قياس هكذا البعث المؤلف إعادة المعدوم وإعادة



واعادة ممتنعة ان الصخرة مع صحة هذه المقدمة ممنوع لا نزاع ان اعادة
جميع الاجزاء الاصلية للانسان واعادة روحه الشلل قوله لما ورد في
انه تقتضي هذا ان يتجرد عن الجسد وعن اشعاره يكون بينها اخر وان
بدنا يتجرد بعض اعضائه يكون بدنا اخر مع انه داخل في المتعارف وقد يجاب
بان عظم الضرس لا ينفك لا يجب ان يلزم تعذيبه بشركته
في المعصية ويرد بان العذاب للروح المتعلق به ويمكن ان يرد بان الله
تع يحفظ الجزء الزائد عن العذاب وانما يرد التعذيب الجرمي لعظمه بل يجوز
ان يكون الاجزاء المزيدة من النار لكن وجوه الرد كلها كما لا يخفى السند
لان الجواب حينئذ منع ان عظم الضرس تغاير البدنين لكونه بان لا ينفك ح
وان لا يلزم التعذيب بشركته وقوله ومن هنا قال من قال وما من مذهب
الا وللتناسخ فيه قدم راسخ مما يخالف الحق لانه يبين فساد التناسخ والا
والاليق ان يذكر في الجواب بان يفارق ان يسمى مثل هذا تناسخا كان نزاعا
في مجرد الاسم ومن هنا قال من قال وما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ
قوله انما يلزم اه يعني ان التناسخ موضوع لانتقال الروح من بدن الى بدن
متغايرين في الاجزاء الاصلية لا ان البدن الثاني بعين الاول حتى يرد بان
بالمغايرة تشهد لا بالسمع كما وقع لبعض قوله لم يمكن وزنها لانها عرض ولا
ولا يمكن وصفها في كفة الميزان والعبث ما ليس فائدة على قدر العمل والظ
ان المراد نفي الفائدة مطلقا والجواب بان كتب الاعمال التي توزن لا يخ
عن شوب وهو انه ثبت ان كتابا فيه اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده

ودسوله مع صغره ليتلبد في الكف تسعة وتسعين سجدة كل سجل مد البصر فاذا لم
يكن للعمل وزن كيف يقلب الكتاب بجسد الكتب الطويلة الكبيرة والمنع المناد
اليه بقوله وعلى تقديره كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض ليس بشئ لانه لا يمكن
احد ان تقدير لا يخلو عن حكمة وفائدة فعلى تقدير انتفاء الغرض لا بد من الفا
ئدة ويمكن ان يكون الحكمة في الوزن ان يطلع حفظة الناس الحفاظ وكل معذب
وملئكة الرحمن على حقائق كل بر ومن انكر الميزان فقد ملكه يقابل الحسنات بالسيئات
ليظهر رجحان احدهما او تساويهما قال والكتاب المبين وصف الكتاب
تنبيها على ان المراد به معهود والظاهر مقبول يوتى الذى لكنون وصفا بعد وصف
وتيم المراد بيان العهد وقوله اكتفى بالكتاب يحتمل معنيين كتاب الله تعالى اى
نظمه وكتاب الله تعالى الدال على الحساب وكتاب العبد اى لان الكتاب يذكر الحساب
لانه ليس الا لان وعمالهم يتعرضوا وقد ثبت بالسنة شفاعة القرآن لاهله وتحاجه
لصاحبه وهو بعيد عن شبه الاعتزال كوزن الاعمال وقد ثبت بالاستشهاد بالحديث
على ان السؤال عن المؤمنين على وجه الستر وان السؤال عن الذنب ومقوله قرره
بذنوبه معناه حمله على الاقرار بذنوبه وفي القاموس كنف الله كحرزه وستره
وهو الظل والجانب والناحية قال والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر الكوثر
في الاصل الذكر الخير البالغ في الكثرة ومن حمله على اسماء من قال انه اسم نهر في
الجنة ومن قال انه اسم حوض في الموقف سمي كوثر لانه يمتلئ من نهر الكوثر وحقيقته
في شرح كتب الحديث فان استدلاله بالآية يتمشى على المعنى الثاني وقوله ماؤه ابيض
من اللبن ثم ذلك لانه افعل التفضيل من اللون ولون كيزانه كنجوم السماء باعتبار

باعتبار العدد واللمعان وفي شرح المقاصد ان فيه اباريق من
الذهب والفضة كعدد نجوم السماء ومن يشرب منها فلا يظما ابدا اخذ
يشرب منها الجنة للتنعم وانما المبتلى بالجحيم من المؤمنين فاما ان يحفظ
الحوض بنفسه واما ان يظما في جهنم قال والصراط حق في بعض الحواشي
المشهور ان الميزان قبل الصراط ومما روي ان الصحابة قالوا يا رسول
اين نطلبك فقال عليه السلام على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا
فعلى الحوض فوجهه ان الطلب ليس يبتدأ في المكان المرتب يجوز ان يتناقض
من كل طرف على انه رواية غريبة فلا يعارض المشهور وانكار اكثر المعتزلة
للوقوع والجواز وجوزه البعض وبعض متأخري المعتزلة من غير حكم بالوقوع
واختلف قول الجبائي في نفيه واثباته وعلى تقدير تسليم كونه تعذيبا للمؤمنين
يجوز ان يكون لتطهيرهم عن الذنوب وتاويل الصراط عند من انكره انه الادلة
الردية التي يسأل عنها ويؤخذ بما كان عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر
بقلتها قوله مما تنكره المنكرون فيقتضي الدليل ان يكون تمسكا لمنكري الجنة والنار
مطلقا لكن الدليل لبعض المعتزلة والفرق الاسلامية لا ينكرونهما مطلقا
وهم لا يقولون به والمشهور في نفي كونهما في عالم العناصر انه لو كان في عالم
لزم التناسخ وهو مفارقة النفوس عن ابدان في عالم العناصر وتعلقها بابدانها
وانتم لا تقولون به وقد قام الدليل على بطلانه وكانه لما راى ان الدخ صنعته
بذكر ما ذكره الا ان صاحب الدليل كان ملتزما للدليل العقلي فلم يبق ما التزم
بحاله ووجه انه لو كان في عالم الافلاك لزم الخرق والالتئام اذ ما لا يجوز

العناصر صح

فيه الخرق والالتيام لا يخالطها شيء من الكائنات الفاسدة والجنة و
النار على وجه لا يشتبه على ما من شأنهما ان يكونا ويفسدا واما وجه انه لو كان
خارج عالم العناصر والافلاك لما فيه فليس لزوم الخرق والالتيام بل المذكور
فيه ان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لكان كريا ايضا فيوجد
بينهما خلاء وانه محال قوله قصة ادم وحواء اذا كانت مخلوقة فكذا الثالث
اذ لا قائل بالفصل وبين بعض ان الجنة لم تخلق بعد قال انه بستان كان بارض
فلسطين بالواو والياء وقد يقال فلسطين بكسر فاء فيهما وقد يفتح كورة بالشام
او وجه بالعراق او كان بين فارس وكرمان خلقه الله تع امتحانا لادم عم
وحمل الاهباط على الانتقال منه الى ارض هند كما في قوله اهبطوا مصرا وقوله
تع الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا
يحتمل الجعل المتعدي الى مفعولين فيكون المعنى نجعلها مسكن الذين لا يريدون
فيكون وعدا جعلها جزاء لعدم ارادة العلو والفساد وما في بعض الحواشي
ان هذا الجعل لا يلزم وجود الجنة ليس بشيء لان هذا الجعل انما يتحقق في الآخرة
ولو سلم فصار الآن زمانا بوعد الحق قوله لو كانتا موجودتين الآن وهو خلاف كل شيء
هالك الا وجهه وقوله بل يكفي الخروج عن الانتفاع بقبيل يريد به الانتفاع
المطلوب والا ففي الانتفاع يدل على وجود الصانع وهو من اعظم المنافع قوله
الا دائمان يقتضي ليل البقاء بمعنى الوجود في الزمان الثاني بل الدوام على
ما هو العرف في قولك لا يفنيان الا فادة لا اعادة فان قلت لا يقتضي قوله تع
كل شيء هالك الا وجهه فناء اهلهما لانهم ادركوا الفناء قبل دخولهما قلت



فلا يقتضي فناء الرضوان والمراد من الفاني وغيرهما من اهلهما فلذا
احتاج الى تاويل عدم فناء اهلهما بعدم استمرار الفناء قوله لقوله تعالى في حق
الفريقين خالدين فيها ابدا الا لعوله صريحا بهذا الكلام تارة في حق اهل
النار رحمة بينها فيها للنار وتارة في حق اهل الجنة وصرح فيها فيهما للجنة
ذهب الجهمية الى انهما يفنيان وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة و
والاجماع انما يخالفهما لو لم يكن المراد فناء الجنة لحظة تحقيقا لحكم كل شيء هالك
الا وجهه قوله الشرك بالله المراد مطلق الكفر والا لورد انواع الكفر غيره
فيرد هنا ما ذكر التحريم تداخل في الشرك فلا يتم عدد السبعة والمراد با
لفرار عن الزحف الفرار عن جيش الكفار الزائد على ضعف جيش المسلمين
والاحاديث في الحصر تركت التشاغة فيها امر به واورد على قول صاحب الكفاية
انهما اسمان اضافيان انه يخالف قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر الاثم والمراد بالكبيرة
غير الكفر بقرينة ما حكم به عليها قوله بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان
فهذا لا يصلح الا ان يكون مبنيا لكونه ليس بمؤمن ولا يصح ان يبنى عليه كونه ليس بكافر
ويلزم في ابتغاء انه ليس بمؤمن ولا كافر متنوفر والمخالفة في عدم الادخال
في الكفر لا يخل الخوارج بل من المخالفين الحسن فانه زعم انه يدخله في النفاق
ولا يخفى انه كفر مضمر قوله ثم اذا كان نظر الى الاحلال والاستخفاف كان لغوا
يجب الحظ ويحكم الشرع بكفره لان مدار الاحكام على الظاهر واما بينه وبين
الله تعالى فهو مؤمن لو لم يتعلق بالقلب من التصديق خلل قوله الثابت الايات
والاحاديث الناطقة اي الدالة دلالة صريحة في كونه مادة كره منا الايات

وفي كونه ما ذكره من الايات صريحة بحث لان الخطاب للمؤمنين البتة
من العصيان وفرضا القصاص وايجاب التوبة مبني على فرض القتل والعصيان
واثبات الاقتتال على الفرض ولا يلزمه بقاء الايمان بعد وقوع المفروض
وقوله وهي كبيرة بطائح للايمان ولذا تجعلها الله حادثة حتى لا يبقى الذي فيه
خالية عن الايمان قوله بعد الاتفاق على ان ذلك يجوز اي المؤمن من المتفق
عند المعتزلة ان ذلك لا يجوز للكافر قوله فاخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف
فيه لا خفاء في ان القول بانه ليس مؤمن مختلف فيه وكذا سلب الكفر وكذا
سلب النفاق فلا محصل لدعوى ترك المختلف فيه ثم اختلاف ان مذهبهم سببا
للتوقف لكن مذهبهم ليس التوقف قوله بل احداث للقول المخالف لما اجمع
عليه السلف ليس قول الحسن قوله بالمنزلة بين المنزلتين بل بانه كافر لانه في النفاق
كفر مضمر الا انه ايضا مخالف للاجماع المتقدم لانه مناف للاجماع لان المسلمين
اجمعوا بالمعاملة معهم معاملة المسلمين الا ان يقال الكفر المضمر لا يمنع
تلك المعاملة قوله والجواب انه ينصرف المطلق اليه لانه الفرد الكامل فيما في
مقابلة المؤمن ويمكن الجواب ايضا بان المراد بالمؤمن الكامل في الايمان
واذا كان الحديث واردا على سبيل التغليظ لم يكن على حقيقته بل كان كناية
عن نقصان ايمان الزاني الى حيث كانه التحق بالعدم فلا يرد انه يلزم كذب
الشارع وضعف من قال المراد لا ايمان كاملا لترك التقييد تغليظا ومبالغة
ويمكن ان يجعل الحديث نهيا في صورة الخبر فيكون في قوة لا يزني الزاني
وهو مؤمن فالنهي بالحال المنافية للزنا مبالغة في النهي عنه كما يقال





يقال لا تضرب زيدا وهو اخوك قوله بالغ في السؤال في حاشية المصابيح
من باب التوبة والاستغفار عن ابي الدرداء انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقص
على المنبر وهو يقول ولمن خاف مقام ربه جنتان قلت وان زنى وان سرق
يا رسول فقال الثانية ولمن خاف مقام ربه جنتان فقلت الثانية وان زنى
وان سرق يا رسول الله فقال الثالثة ولمن خاف مقام ربه جنتان فقلت
الثالثة وان زنى وان سرق يا رسول الله فقال وان زنى وان سرق على رغم انف
ابي الدرداء وما رواه الشارح ذكره صاحب كتاب الايمان والرغم الذل
ان يضع الدليل الجبهة على الارض تواضعا فيصل الرغام اي التراب انف
قوله واحتجت المعتزلة بالنصوص الظاهرة في الظهور الاية الاولى ان كلمة
من عامة تعم الفاسق والجواب ان كلمة من لا تعم ما لا يتبينا ولعله فلا ينافي
ولا الفاسق لم يصدق بما انزل الله في وعدم التصديق بما انزل الله في
كفر ونحن لا نخالف في كفر مثل هذا الفاسق ولا يخفى ان هذا الجواب ينفي
ظهور دلالة الاية ومعنى عن جعلها متروكة الظاهر اما بان المراد بما انزل
الله في التورية بقرينة سابق الاية او ان المراد من لم يحكم بشيء مما انزل الله في
بناء على ان ما للعموم فيحمل الاية على عموم النفي وان كان الظاهر نفي العموم لدخول
النفي على العام ووجه ظهور دلالة الاية الثانية ان هذه الاية حصر الفاسق
على من كفر بعد الايمان ولا شبهة في ان عصاة المؤمنين فساق فلو لم يكفروا
لنقض حصر الفساق في الكفرة ويرد عليه ان الاية انما تدل على كفر الفاسق
لو تم الحصر بعد القول به وبعد لا يتم الحصر لانه كفر لا بعد الايمان ايضا فاسق

فقد بد من ترك الظاهر وحمل الفصل وتعريف المسند لغير الحصر ويدفع منه بان الا
الفسق لا يستعمل في غير ... وبرد عليه ان هذا عرف طار واما في اصل
اللغة الذي نزل عليه القرآن فهو شامل للكافر مطلقا اذ كثر اطلاق الفاسق
فيه على الكافر الاصلي ووجه ظهور الحديث في كون الفاسق مبينا لكن في كفر كل فاسق
حتى مرتكب الصغيرة في غاية الخفاء بل لا يكاد يتم وكيف لا وبعض الذنوب
مما جعله الشرع شعار الكفر فلم لا يجوز ان يكون الصلوة منه والجواب
ان الشارح اليه في كلامه ترك ظاهره واما ما قيل ان المراد التارك
على وجه الاستحلال او المراد بالكفر كفران النعم واما ان يراد بالكفر
المشاركة مع الكفر في عدم كون الدم معصوما ووجه ظهور الاية الاولى
على اختصاص العذاب بالكافر ان تعريف العذاب للاستغراق الا كل عذاب
على من كذب وتولى فلو لم يكن كل كافر فاسقا كافرا لم يصح حصر العذاب في الكافر
اذ كون العاصي معذبا من ضرورة الدين وتوجيه ترك ظاهره كما اشار اليه
الشارح ما قيل ان المراد بالعذاب عذاب مخصوص ولا يخفى ان الاية الدالة
على اختصاص العذاب بالكافر لا تدل على كون مذنب غير صاحب الصغيرة
لجواز ان لا يعذب صاحب الصغيرة ويبقى للاجتناب عن الكبائر ووجه
ظهور الاية الثانية ان تعريف الخزي ظاهر في الاستغراق فلو لم يكن العاصي
كافرا لم يكن كل الخزي على الكافر بل ان للعاصي المعذب ايضا خزيا لقوله تعالى
انك من تدخل النار فقد اخزيته وترك ظاهرها بتخصيص الخزي وفيه ايضا
ما تقدم من ان لا يدل على كفر ارباب الصغاير وقوله للنصوص على ان مرتكب

مرتكب الكبيرة فليس كما في شرحه لبيانه انا نعلم كفرهما بالضرورة فدلو لهما بطريق
الاولى ولكن الكلام في خلوده والاجماع المنعقد على ذلك قال والدليل على
انه يشترط كونه يغفر بلا توبة وبعد اجماع المسلمين قبل ظهور المخالفين فخالف
العنبري والجاحظ في ذلك حيث قالا وانما العذاب انما هو في حق المكابر المعا
ند والمقصر واما المبالغ في الاجتهاد اذا لم يهتد للاسلام ولم يلح له
دلايل الحق فمعذور ومخالفة الاجماع يجعلنا نشك فيه والذاهبون الى جواز
مغفرة الشرك هم اهل السنة لانه تصرف منه تعالى في ملكه وله ان يفعل ما يشاء
ولا يسأل عما يفعل والذاهبون الى الامتناع هم المعتزلة بناء على قاعدتهم
في الحسن والقبح والادلة الثلثة المذكورة مبنية عليها وقد عرفت ما فيها
ويتجه على قوله قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن ما قيل منا انه يكفي التفرقة
باثابة المحسن دون المسيء ولا يبقى في المسيء وقيل قضية الحكمة التفرقة بين المسيء
وغير المسيء لم يتجه وقيل يتجه على قوله والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع
الحرمة فلا يحتمل العفو اصلا ان نهاية الكرم يقتضي العفو عن الجناية ويرد على
ويدفعه ان قضية الحكمة اذا كانت التفرقة فلا يجوز العفو عن نهاية الجناية
ويرد على قوله ايضا الكافر يعتقده حقا ولا يطلب له عفوا انه يعتقده حقا
في الدنيا وبعد رفع الحجاب يعتقد ما هو الحق فيطلب العفو فيجوز ان يعفو ويرد
على قوله وايضا هو اعتقاد الابد ان الاعتقاد في الدنيا ولا يتأبد وترتفع
ذلك الاعتقاد بعد رفع الحجاب ويمكن ان يقال المراد انه اعتقاد ثبوت الباطل
ابدا فلا اعتقاده في كل زمان جزاء فيتأبد جزاؤه واعتقاد الباطل في

لوله

نهايته

في الازل ايضا فيصلح تأبيد الجزاء لعدم تناهي زمان اعتقاد الباطل فاذا قوبل
زمان الجزاء بزمان الاعتقاد تأبيده محاله واعلم ان مقتضى تكفير الجوارح
صاحب الصغيرة ان لا يغفر الصغائر ايضا كالشرك لقصده عن الكبائر قال
ويغفر ما دون ذلك اه فان قيل ان حكم الشرك مع التوبة الا ان يقال المراد
بقوله لا يغفر الشرك عدم مغفرته بلا توبة فالتقييد بعدم التوبة يفيد مغفرة
مع التوبة وكذا ان يجعل الشرك مع التوبة داخلا فيما دون ذلك لم تقييد
المغفرة بالمشيئة تقييد عدم تقييد مغفرة وليس الذنب مع التوبة كذلك
فانه يتعين مغفرته فالاولى ان يجعل البيان ببيان الذنب بلا توبة فالشرك
لا يغفر ويغفر ما دونه متعلق بالمشيئة وملاحظة الاية في تقرير الحكم معناها
ان تقرير الحكم مع وجوب تقييد ملاحظة الاية وتذكيرها ولا يخفى ان التذكير
في الحكمية فالاولى وفي تقرير الحكمية قوله والمعتزلة يخصصونها اي يخصصون
الاية والاحاديث اذ لا مخلص لهم سواه ويرد عليهم ان تخصيص المغفرة
في الاية بما دون الكفر من الكبائر مع التوبة والصغائر مطلقا مما لا يساعده
النظم لان الكفر ايضا مغفور بالتوبة ولذا جعل ضمير يخصصونها
للمغفرة اي يخصصون المغفرة وقال الفاضل المحشي لانه لا بد لهم من تخصيص الايات
والاحاديث ايضا وقوله تمسكوا ابو حنيفة يريد به التمسك في مذهبهم او في تخصيص
الايات والاحاديث قوله وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم وكذا البعض
هم الاشاعرة ومستند المحققين يمكن دفعه بان الوعيد تخويف للعباد و
تحريض على العبادة وليس اخبارا حتى يكون الخلف فيه تبديلا للقول وقد يقال

وقد يقال في الوعيد يختص بالمذنب لانه المذنب بالكرم فخلاف الوعد فان
الكريم يقتضي فيه القول البتة ويمكن ان يراد بقول ابهام المذنب اذ اعلم انه لا
يعاقب انه اذا علم احتمال انه لا يعاقب كان ذلك مع كمال شهوته في الذنب
تقريرا له على الذنب لانه يتكل على الاحتمال ويختار مشتهاه العاجل ولا يخاف
من الاجل والاحوط ان يجعل الوعيد قوله تيا وكان التقرير على الذنب
يخالف حكمة الارسال يخالف فائدة الوعيد قال ويجوز العقاب على الصغيرة
اه قيل المراد انه يجوز العقاب على الصغيرة من غير القطع بالوقوع وعدمه
في خصوص اصحاب الصغاير والمعتزلة جزموا بعدم الوقوع مع الاجتناب
عن الكباير وفي قوله الا احصاها انما يكون للسؤال والمجازاة انه لو كان كذلك
لكان العقاب مقطوعا الا ان يتكلف بان المراد انما تكون للسؤال والمجازات
وانا لا نسلم ان الاحصاء للسؤال والمجازاة فليكن لمجرد السؤال وقيل فليكن
ليعلم المغفور حق نعمة المغفرة في ذمته فلا يقول لتكريها وسوق الاية يتعب
فانظر فلا تغفل قوله واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر بقرينة المعلق عليه ليكون
اليات الاجتناب عن الكفر فيدخل في التكفير الكباير ايضا ولا خلاف في انها
لا يكفر بمجرد الاجتناب عن الكفر فالمغفرة والتكفير لا بد له من تعليق اخر وهو
المشية عندنا مطلقا والتوبة في الكباير عند المعتزلة فالاية ليست على ظاهرها
بالاتفاق فلا يكون نافيا في الدلالة على مطلوبهم ولا يخفى ان حمل كبائر ما
تنهون عنه على الكفر على كل من التوجيهين المذكورين في غاية البعد والبديهة
تقتضي ان يقال ان تجتنبوا الكفر لوجازته وموافقته لعرف البيان فالحق ان

ان مدلول الاية تكفير الصغاير لمجرد الاجتناب عن الكبائر و تعليق المغفرة بالمشية
في اية اخرى مخصوص بما عدا ايا اجتنب معه عن الكبائر قوله الا انه اعاده ليعلم
ان ترك المواخذة على الذنب يطلق لفظ العفو لوكان التنبيه على ان لفظ العفو
العفو يطلق على ترك المواخذة على الذنب لقال و العفو على الذنب بل قال ويغفر
ما دون و يعفو عنه لمن يشاء من الصغاير مع الكبائر فالاولى ان الناظر
قوله اذا لم يكن عن استحلال فلو افاده لا اعادة و يرد انه لا وجه للتخصيص
بالكبيرة اذ الصغيرة ايضا كذلك وان الاخطائى في شرح الجامع للفتكشتي ان يقول
و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغاير والكبائر و يعفو اذا لم يكن
عن استحلال و بعد فيه انه يعفو عن الذنب عن استحلال اذ اتاب عن الاستحلال
وان لم يتب عن الذنب قوله وقوله والمتعلق به قوله يراد به التعلق المعنوي
اذا كان اذا للشرط واللفظي ايضا اذا كان ظرفا فاحرفا قوله وهذا باقي
النصوص الدالة على تخليد العصاة او يحمل التخليد على امتداد الزمان
او على التغليظ او سلبا ليبان يأول بالتغليظ ايضا فالاولى ويأول
بهذا النصوص الدالة اه فاعرفه قال والشفاعة اي المقبولة على ان اللام
للعهد وان فان الشفاعة المطلقة ثابتة بالكتاب حيث قال الله تع ولا يقبل
منها شفاعة ولو الكلام في الشفاعة المقبولة لم تبان للمعتزلة التي تمسكها
في نفي ثبوت الشفاعة وهل يشفع النبي لتارك السنة وقد ثبت من ترك سنتي لم
ينل شفاعتي وقد حكم علماء الاصول بمقتضاه من ان جزاء ترك السنة حرمان
الشفاعة وجرى عليه الشارح في التلويح الظاهر انه يثبت لهم الشفاعة اذ الحديث

اذا الحديث وعيد يجوز الخلف في الوعيد عند الكريم فلا يعارض قوله ص شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي لانه وعد لا يجوز الخلف فيه وقد يأول بانه لم ينل شفاعتي
بانه لم ينل مرتبة شفاعتي ولم يكن من الاخيار لانه فعيج بانه لم ينل شفاعتي لرفع
الدرجة فلا يتجه ان حرمان تارك السنة عن شفاعة الرسول يقتضي حرمان
المذنبين عنها بطريق الاولى ولا على ان الحرمان عن شفاعة الرسول لا يوجب
الحرمان عن شفاعة غيره من الاخيار ولك ان تقول حرمان الشفاعة
جزاء الرسول وعذاب الكبائر مثله جزاء الله تعالى فيجوز ان يعفو الكل شفاعة
عن المذنبين ولا يعفو عن تارك سنته **قال** بالمستفيض من الاخبار وبالكتاب
كما اشار الشارح وكانه تعريض منه بان قوله لتخصيص التمسك بالخبر ويمكن دفعه
بان دلالة الكتاب غير واضحة اما الاية الاولى فلتوقف دلالتها على اثبات
ايمان صاحب الكبيرة ولان الامر بالاستغفار في الدنيا لا يستلزم الشفاعة
في الاخرة لجواز ان يكون نتيجة الاستغفار في الدنيا ان يوفقهم الله تعالى
للتوبة ويصيروا مغفورين واما الثانية فلانه اما انه استدلال بمفهوم
المخالفة او دفعه وجه النقض عنه ولانه يحتمل ان يكون رد الاعتقاد الكفار
ان اصنامهم شفعاؤهم **قوله** والجواب بعد تسليم دلالتها اي الجواب بعد تسليم دلالتها
في نفسها يجب تخصيصها بالكفار نظرا الى الدلالة المنافية لعمومها فلا يتجه
ان تسليم الدلالة على عموم الاشخاص ينافي دعوى التخصيص بالكفار ومنع
عموم الاشخاص سنده ان الخطاب مع اليهود فيجوز ان يراد بالنفس النكرة
نفس متكلم فيكون ضميرها لنفس منهم وسند المنع ان ضمير منها راجع الى النفس

الثانية العامة بالوقوع في سياق النفي فلا تخصص لو كان النزول بسبب خاص
وقد يدفع ايضا بانه منقوض بقولنا لا رجل في الدار وهو على السطح لان
الضمير عائد الى الرجل بغير عام وهو ضعيف لان التركيب مصنوع والعلم
ورجل على السطح ولو سلم فينبغي ان يخص قيد لا رجل في الدار ولا هو في
السوق على انه يمكن ان يقال ضمير النكرة في سياق النفي كالنكرة فيها ومنع عموم
الاوقات والاحوال سند جواز ان يكون ما لا ينفع فيها شفاعة بعض اوقات
يوم القيمة وان يكون ذلك في بعض المواقف في يوم القيمة قوله فكذا الثاني
يرد عليه ان مرتكب الصغيرة الغير المجتنب عن الكبيرة يستحق العذاب على الصغيرة
والكلام يكون للتقييد بالمجتنب عن الكبيرة وجه فيصح العفو عن صغائر مرتكب
الكبيرة نعم لو تم ما في شرح المواقف انه لا استحقاق عندهم على الصغائر
اصلا يتم قوله لا معنى للعفو اذ العفو ترك عقوبة المستحق على ما ثبت في
اللغة قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره يشكل الاستدلال بهذه الاية
بان المرتد لا يجزى بايمانه والاعمال الصالحة والكافر اذا اسلم لا يعذب
بذنوب ايام الكفر فعلم ان رؤية الخير بشرط عدم الاحباط ورؤية الشر
بشرط عدم هدم الخير والمعتزلة يجعل الايمان محبطا بالكبيرة فلا يتم الاستدلال
معهم ما لم يثبت عدم الاحباط ونوقش في قوله فتعين الخروج بانه يحتمل ان يرى
جزاءه في جهنم بتخفيف العذاب ويدفعه ان الاستدلال مبني على ثبوت
ان جزاء الايمان الجنة وهكذا الحال في الاستدلال بباقي النصوص باعتبار
حديث الاحباط والاستدلال بالاية الثالثة مبني على اختصاص الاعمال

الا على الصالح بل سوى المنهيات والاحول والا فمن قام بجميع ما عليه
فبهى عن الكبيرة ثم انه لا ينبت المذهب اذ لا يدل على ان لا خلود لصاحب كبيرة حي
مات ليس له عمل صالح ثم يدل على بطلان كون صاحب الكبيرة مخلدا فلا يصلح
لاثبات المدعى كما يقتضيه السوق بل لابطال مذهب الخصم الا ان يقال كون
بعض صاحب الكبائر مخلدا والبعض غير مخلد يفيده الاجماع على نفي القول
الثالث والحكم بنفي الخلود يفيد دخول اهل الكبائر من المؤمنين النار
ففيه رد على من نفى العذاب عن المؤمن مطلقا بناء على ان الايمان كمقاتل بن
سليمان من المرجئة وكالمرجئة ولا يخفى ضعف دلالتها والحكم بان جعل جهنم دخول
الاعظم لجناية كناية دونها خارج عن العدل وان كان ذلك لازما له للتحقيق
اذ لا ظلم منه تعالى فيما شاء ان يفعل يجب عليه لا نوع فيه مراتب مختلفة فليكن مرتبة
ليست للكفر للكبيرة والقول بان النوع بجميع افراده جعل للكفر اول النزاع قوله
وذهب المعتزلة الى ان من دخل النار فهو خالد فيها ومن هم صاحب كبيرة واحدة
فان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات لما فصلها المواقف نعوذ بالله
اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة على مذهب الجمهور نظائره وتأمل قوله
والجواب منع قيد الدوام لا منع الخلوص وان يجب عليه المنع لانه لا يتم ما
ذكره في بيانه من انه لو لم يكن خالصة لم ينفصل عن مضار الدنيا لان الا
نفصال لا يتوقف على الخلوص ولا يخفى انه يمكن الجواب ايضا بانه معارض
بما سبق من ان جعل جزاء الكفر جزاء ماهو دونه خلل في العدل قوله والجواب
ان القائل المؤمن لكونه موصوفا بكون الا الكافر وتعليق الحكم بالمشتق يفيد

عليه التأخر وفيه انه يختص بتحريم قتل المؤمن لانه مؤمن ولا يفيد تحريم قتله
مطلقا ويلغو التقييد بقوله متعمدا اذ لا يكون القتل لانه مؤمن الا متعمدا
فالظاهر ان النظم لبيان تعليق الحكم بالمشتق بل ذكر المشتق لضرورة احضار من يتعلق
به الحكم اذ لا يمكن احضاره الا بذكر المؤمن والتعليق انما يثبت اذا كان لم يكن ذكر
ذكر المشتق مفروضا ورائه افادة الحكم فتامل فيه فان من خصائص بعض وجوه النقا
التعليقات ويأباه منه الصواب والتوفيقات ولا يمكن الجواب عن الاية الثانية
بان المراد التعدي عن جميع الحدود وحمل حدوده على الاستغراق فيكون الابد للمنع
عن جميع الحدود ويمكن الجواب بعد تسليم ان المراد جنس الحدود اي من يتعد حدا
من حدوده بان المراد من التعدي التعدي من كل وجه وهو انما يتحقق بعد اعتقاده
وبالخلود فيه انه لو لم يعتقده حلالا لم يتعد منه من كل وجه وفي الجواب عن
الاية الثالثة ان المراد باحاطة خطيئته اذا كان ما ذكره فينبغي ان يحمل الخطيئة
على حال غير الكافر لئلا يخلو عن الفائدة وذلك بان يراد من كسب سيئة المؤمن
ومن احاطت به خطيئته الكافر فيكون النظم في تقدير من كسب سيئة ومن
احاطت به خطيئته ووجه معارضة هذه النصوص مع النصوص السابقة ان مقتضى
مقتضى هذه الايات تخصيص الايات السابقة بما عدا اصحاب الكبيرة ومقتضى
الايات السابقة تخصيص هذه الايات بالكافر قوله قال الايمان في اللغة
التصديق اي اذعان حكم المخبر او اعتقاده كما هو الظاهر من اضافته الى الموضوع
او اللازم وقوع المذعن له وقوله جعله صادقا يحتمل ان يراد به جعل الحكم صادقا
وجعل المخبر صادقا ولا يخفى عليك الفرق بين الايمان والتصديق الذي يجب عنه



عنه في كتب الميزان بعد اعتبار القطع في الايمان دون هذا التصديق
الا ان اهل الظنون فان الايمان انما يتعلق بالمخبر او بالخبر من حيث اخبر به المخبر
حتى لو اخبرك احد بما ليس من شأنه ان يحصل له التصديق به لقطعك له
من غير ان تعتقده عالما به فقال لك المصدق به في غير كتب الميزان
دون ان يقال لك المؤمن وليس الايمان في اعتقاد صدق الخبر فجاز الكتمان وجه
**قوله** فان حقيقة آمنت به آمنته التكذيب اى حصل شرعي اللغة واراد
بقوله كان حقيقته في اصل اللغة واستشهد في تعديته باللام بقوله
تع وما انت بمؤمن لنا مع احتمال ان يكون اللام لتقوية العمل لان
حال المرجوح لا يمنع الاستشهاد في المباحث اللغوية ومن قال الاولى ان يورد
الاستشهاد بقوله تع انؤمن لك واتبعك الارذلون برأه عن احتمال كون اللام للتعدية
او لم فاولى لان الكلام في الايمان لغة والمنقول في هذه الاية ظاهر في الا
يمان الشرعي واستشهد في التعدية بالباء بقوله النبي عم لما سأل الايمان لغة
والا لم يصلح تفسير الايمان الشرعي به لعدم جواز تفسير الشيء بنفسه وخالف
في جعل الايمان متعدي بالباء البيضاوي حيث قال تعلق الباء بالايمان
على تضمين معنى الاعتراف وشبه ان يكون التعدية باللام ايضا بتضمين معنى
الاذعان ولا يبعد ان يكون الباء زائدة كما في مفعول العلم وفي قوله
بحيث يقع عليه اسم التسليم رد على من زاد في الايمان التسليم وقال لا يكفي التصديق
بدون التسليم ووجه الرد انه لم يتفطن ان ليس للتسليم الا الاذعان والقبول
الذي لا بد منه في التصديق والغزالي بالتخفيف نسبة الى غزالة وهي قرية

مثل الطوسي وشيعته من تصحيفات العوام لكن في شرح مسلم للنووي وانا
ارجو ان يكون الغزالي عند الله بمعنى الشمس لانه كان كالشمس في كشف ظلمات
الجهالات والبدع والمعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن هو المقابل
للتصور لكن الايمان اخص من التصديق المذكور في اوايل كتب الميزان كما تحقق
في كتب الكلام فانه للعلم يصدق بما يحتمل الظن والجهل والتقليد يجد في كتب
الميزان فمن قال جعل التصديق بمعنى كرويدن عين ما في اوايل كتب الميزان
بنا في ما في شرح المقاصد انه العلم القطعي اذ التصديق الميزاني يعم الظنون
فمن خواطر الظنون اذ التصديق بمعنى كرويدن صار قطعيا في ما نحن فيه
لاختصاص معتبر لان قصدنا التعبير عنه بكرويدن قوله فلو حصل هذا المعنى
الى ان قال انه هذا كله لم يقع في موقعه لان الكلام لغة والله في
اسم الكافر على مصدق مرتكب باحد الجهالات دح امارة الكذب بحسب الشرع
فهذا من تتمة تحقيق الايمان على مذهب جمهور المحققين من انه التصديق
بالقلب وانما الاقرار شرط اجراء الاحكام قوله فاعلم ان لا ينفع من حيث
انه ما جاء الرسول به من عند الله الخ ان من صدق بوحدانية الله تعالى با
لدليل ولم يصدق بانه جاء من عند الله تعالى لم يكن بهذا التصديق مؤمنا
ومن صدق بلسانه بما جاء به محمد عم من عند الله تعالى بانه جاء من عند الله من غير
تصديق بانه جاء به محمد عم من عند الله لم يكن مؤمنا بمحمد عم قوله ولا ينحط
الى مرتبة الكفاية الكون مؤمنا وان كان بينهما تفاوت في الفضيلة وسيصرح
به قوله الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط اه فيه نظر لان ركن الشيء جزؤه



جزؤه والثاني لا يتحقق بدون ذلك الجزء فلما منع احتمال سقوط الجزء والركن
قلت وجهه ان الركن قد يكون حقيقيا كاجزاء السرير فان السرير لا يكون
سريرا بدون جزء من اجزائه وقد يكون حكميا بجعل الشيء شيئا جزء
من شيء دون ان يكون على وجهين احدهما لا يعتبر جزءا مطلقا فهو كا
الحقيقي في احتمال السقوط وثانيهما ان يعتبر جزءا في السعادة دون العقوبة
فيحتمل السقوط ويتعاد كون الاكثر في حكم الكل في بعض احكام الشرع
من هذا القبيل فيل التصديق ايضا يحتمل السقوط لان اطفال المؤمنين
مؤمنون ولا تصديق لهم وندفعه انهم مؤمنون بايمان ابائهم ولا
سقوط التصديق فيما اعتبر ايمانا لهم ولا يتم ما قيل الكلام في الايمان
الحقيقي لا الحكمي لانه ينافيه ما ذكره فيما بعد ان الشارح جعل المحقق الذي لم
يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي فانه تصريح بان الكلام فيما هو اعم من الا
يمان الحكمي قوله قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله
فان قلت لا خفاء في انه ليس في النفس تفصيل الطرفين والنسبة فكيف يكون
التصديق باقيا قلت كما انا [illegible] والتصديق بقاء حالة اجمالية فلو فصلت
صارت تصديقا فان قلت ان يقال الايمان هو التصديق او ملكة التصديق
وهي حالة راسخة في النفس بها اقتدار للتصديق بالفعل ولا يخفى ان الاشكال
كما يتجه بزوال التصديق يتجه بزوال الاقرار بل زوال الاقرار اظهر والاكثر
وسقوطه ليس الا في حال العذر ولا ينفع فيه الا الجواب الاخير قوله وذهب
جمهور المحققين الى انه التصديق بالقلب في شرح المقاصد ان المعتبر به هو

هو التصديق الغير المقارن لامارات التكذيب حتى لو قارن شيئا منها لم يكن
ايمانا قيل واما قوله اذا كان شرطا لاجراء الاحكام لا بد ان يكون على
وجه الاعلان فخلله فيما اذا كان ركنا فانه يكفي مجرد التكلم به ولا يتم الا
ببيان وان لم يطلع عليه غيره بندا وفيه انه لو كفى الاقرار من غير اظهار عند كونه
ركنا لم يكن لاحتمال سقوطه عند الاكراه كما ذكره الشارح معنى فاذكره
ايضا الاقرار على وجه الاعلان قوله هلا شققت قلبه اورد عليه انه يحتمل ان
يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان ويدفعه ان قوله والنصوص معاضدة
لذلك معناه ان النصوص معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق بالقلب
ولكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالنصوص الثلثة الاول للاول
وهذا الثاني قوله فان قلت نعم الايمان هو التصديق معارضة مع ادلة
جعل الايمان التصديق فقط بان جعل الاقرار انسب بالمعنى اللغوي
لانه في اللغة التصديق باللسان لا في القلب فاندفع ما يقال ان كونه
في اللغة التصديق باللسان انما ينفع لو كان الايمان باقيا على معناه اللغوي
لكنه صار منقولا شرعيا ثم يتجه انه ضعيف للاتفاق ولم النصوص مع انه عدم
معرفة اهل اللغة الا من الا التصديق باللسان يبطله وضع لفظ العلم ونظائره
لليقين قوله قلت لا خفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب ورد عليه في بعض
الحواشي ان المعتبر عند الكرامية ليس مجرد اللفظ بل اللفظ الدال الا انهم
قالوا من اضمر الانكار واظهر الاذعان يكون مؤمنا الا انه يستحق
الخلود في النار ومن اضمر الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة

الجنة ثم قال في قوله فيما بعد كانوا يحكمون بكفر المنافق ولا يقال لعلهم كانوا يحكمون
مؤطاة للقلب لانا نقول هذا مذهب الرقاشي والقطان والكرامية
ولذا ذكر والعدم الاعتقاد على ما في القلب ولا يخفى ان في ما ذكره تناقضا
ولا يخفى عليك ان فيه ما في الذي قبله اه وقوله وايضا الاجماع منعقد معارضة
مع ما سبق في اثباته مذهب الكرامية وقد سبق انه معارضة مع دليل بعض
المحققين فيكون معارضة مع المعارضة انما هو في العقليات واما في
السمعيات فلا ترجيح السمعي الدال على المط اذا ذكر لمعارضة معارض
قال اما ان الاعمال اي الطاعة فهي تتزايد في نفسها دليل على هيئة الشكل الثاني
ينتج ان الاعمال ليس الايمان مع انه ليس المط اذ لا نزاع لاحد في ان
الاعمال ليست الايمان انما الكلام في كونها داخلة فيه وايضا الدليل
يشتمل على مستدرك وهو ذكر عدم نقص الايمان لان المقدمة الاولى لا تشتمل
الا على زيادة الاعمال فالنقصان زيادة والجواب عن الاول ان الكبرى
ليس قوله والايمان لا يزيد ولا ينقص بل هو ملزومهما وهي ان جزء الايمان
لا ينقص اذ لو زاد او نقص لسرى في الكل وانما وقع ملزوم الكبرى موضعها
لان الموضع الثابت فيما بينهم ان الايمان لا يزيد ولا ينقص والكبرى
مما يستنبط منه وعن الثاني ان التزايد يستلزم التناقص ولو كنت ذا فطنة
جعلت الاولى جوابا عنهما فكن قوله فههنا مقامان المشهور فتح الميم والا
والاحسن ضمها اي محل اقامة الدليل في قوله لان الاعمال غير داخلة
في الايمان لما مر من ان حقيقته اه انه لا ينطبق على ما اراده المصنف اذ من البين

ان المص جعل الدليل على عدم الدخول ما ذكرناه وجعل كلامه دليله امرسوى
ما ذكره المص بكثرة الله دلائل ما لا ينبغى به السوق ثم نتجه على دليل ذكره المتن ان عدم
زيادة الايمان ونقصانه موقوف على عدم دخول العمل فيه فاثبات عدم
الدخول به دور ويكفى فيما هو بصدده اقتضاء العطف عدم الدخول فذكر
اقتضاء المغايرة مستدرك ولا يرد على اقتضاء عدم الدخول قوله تع تنزل
الملائكة والروح لانه على تقدير كون الروح داخلا في الملائكة العطف
لتنزيل الروح منزلة الخارج لاعتبار خطاب يعرفه من هو اهله من غير
حاجة الى الاطناب ومبنى الاستدلال على حفظ الظ لا تقال اقتضى بعض
النصوص ايضا دخول الاعمال في الايمان فيجب حفظ ظاهرها لعطف شئ كظاهر
غيره لانا نقول نرجح حفظ الظ فيما نحن فيه بكثرة موارده وفي قوله
فلنا ح اشتراط الخ نبقد ان ما نحن فيه اشتراط الجزء بالكل ويدفع بان
جزء الشرط شرط وان وجود الشئ يصح ان يكون شرط صحته ويدفعه بان
جزء الايمان العمل الصحيح فيلزم كون الصحة شرطا لها والاولى في بيانه
ان المشروط لا يدخل انه لو دخل لتوقف الشرط على المشروط ويدول
وقد وردا ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال من غير تحقق ما يسقط
به الركن فلا يرد انه يمكن ان يتحقق الشئ بدون ركن يحتمل السقوط فقوله
لا تحقق للشئ بدونه ركنه يراد به ركنه من غير سقط قوله التصديق القلبي
الذى بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ونقصان
فيه بحث لان الجزم تردد رسوخا الى ان يبلغ مرتبة اليقين انما الكلام



انما الكلام في تفاوت اليقين وعدم القطع بالزيادة في غير عصر النبي عم مذكور
في بعض شروح العمدة وشرح نظم الوحدي قوله وحاصله انه يزيد بزيادة
الازمان فقد يرد ان الثبات على الايمان ايمانا حتى يكون زيادة فيه وما ذكر
من النظر صحيح ولا يندفع بما ذكر ان المراد زيادة اعم اه حصلت وعدم البقاء
لا ينافي حكمة الزيادة التي لا سبيل الى انكاره لان مراده ان الشيء لا يوصف
بالزيادة لمثل هذا فنفي الزيادة بالمعنى المتعارف لا ينافي دعوى الزيادة
بهذا الاعتبار على ان بناء الزيادة على الاصل ضعيف بتزييف اصلها قوله
ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان تقبله الزيادة والنقصان فالاعمال
فرضا ا . نقله جزء عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار وفرضا عند
الجبائي ولا يلزم من وجود الايمان قبل العمل وجود الكل بدون الجزء لان
الايمان ح قدر مشترك بين الكل والجزء فالتصديق فقط قبل القدرة على العمل
فرد من الايمان والايمان مع عمل قبل القدرة على عمل آخر فرد آخر ويكون الكل
الاعمال جزء من الايمان عند المعتزلة ليس معناه ان التصديق وحده لا
يكون ايمانا اصلا بل معناه ان العمل بعد وجوده داخل في الايمان قال
والايمان والاسلام واحد لما جعل الاعمال خارجة عن الايمان وصف
مقدمات دليل من جعل الايمان مشتملة عليها ان الاسلام والايمان متحدان
كان ذلك موهوما للمخالفة في المقدمة ايضا نبه على الموافقة فيها والمراد
بقبول الاحكام قبول جميع ما جاء النبي عم من عند الله تع واثبات
بقوله ويؤيده قوله تع فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا

ن

مؤمنا غير اهل بيت من المسلمين فالاولى ان يقال وجه الاستدلال انه غير
صفة مؤمنا او ما بعده مستثنى منه وعلى التقدير يجب ان يتحدا اذ لو تباينا
لم يصح في نفي وجود المؤمن من غير اهل بيت ان يقال فما وجدنا مؤمنا غير اهل
بيت من المسلمين اذا لم يكن المسلم المؤمن واما وجه الضعف فهو ان اللازم
مما ذكر اذا كان المسلمون اخص من المؤمنين ونظيره ليس في البلد من
العلماء الا اهل بيت من النحويين واما وجه النظر فهو ان الآية فما وجدنا
مؤمنا الا اهل بيت منه واستثناء اهل بيت من اخص منه غير شايع قوله
وبالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم اه لا يخفى ان
هذا يستلزم تلازمهما الايماني وان [illegible] لا اتحادهما والتلازم وان
ينفي التغاير عند الاشاعرة لكنه لا يثبت الاتحاد ولهذا انقال لا يرتب
لا ينفك احدهما عن الآخر ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر لا هو ولا غيره
قوله فان قيل قوله تعالى اه لا يخفى ان سوق الآية على المنع من قول آمنا وتبديله
باسلمنا فلولا تفاوت بين اللفظين لم يجب ذلك فجوابه ان دخل ثم
لانه يفيد انه لو قيل قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا لصح
اذ نفي الايمان في الواقع لا ينفي الامر بالقول اذ القول لا يستلزم الثبوت
لان دلالة الالفاظ ليست قطعية وغاية التوجيه في دفع هذا الاستدلال
ان يقال فرق بين الايمان والاسلام لغة لان الايمان هو التصديق
والاسلام الانقياد وههنا الانقياد الظاهر فامنا كذب صرف بخلاف
اسلمنا فانه محل صدق فامر الله تعالى بان لا يقولوا آمنا واشار الى انه كذب محض

محض بقوله قل لم تؤمنوا والمهم بان يقولوا اسلمنا وجه مصدق والحق ان
الآية ظاهرة في المغايرة والاستدلال على المغايرة قوي قوله فان قيل قوله صلعم
الاسلام ان لا اله الا الله الى اخره لا يخفى ان الفاظ الحديث ان الاسلام هو
الاقرار والاعمال فلم يثبت ما يعارضه لا يتم تاويله كما ثبت في الايمان
حيث يعارضه حديث الايمان ان تؤمن بالله الخ قوله صح له ان يقال انا مؤمن
حقا لتحقق الايمان ولا ينبغي مقابلة قوله ولا ينبغي لقوله صح يستدعي حمله على عدم
الصحة لا على ترك الاولى كما ذكره الشارح في الكفاية لا يصح انا مؤمن
ان شاء الله تعالى كما لا يصح قول القائل انا شاب ان شاء الله تعالى ويجوز ان يمنع
انه على ما يوهم شيئا ، وقوله لانه ان كان للشك فهو كفر يرد به ان كان للشك
في الحال بحيث قوله ولكن في العاقبة والمآل لا في الآن والحال وفيه نظر
لانه ان كان للشك في الحال بناء على اختلاف الحسنين في ان العمل هل يدخل في الا
يمان اولا لا يلزم كفر اصلا واولوية الترك لما انه يوهم بالشك في الحال
وعدم المنع عن الشك في العاقبة والمآل تقتضي ان لا يكون باس في القول
بانا مؤمن غدا ان شاء الله تعالى قوله ولما نقلوا عن بعض الاشاعرة اه جعل
قوله السعيد قد يشقى والشقي قد يسعد اشارة الى ابطال قول الاشاعرة
دون قوله واذا وجد من العبد اه محل نظر بل يرد جميع ما نقله من الاشاعرة
بقوله واذا وجد من العبد اه ويمكن ان يدفع النظر بان في الصحة كلاما سابق
على الاشاعرة رده كما البعض بان السعادة والشقاوة مبطلتان فكذا
الايمان والكفر فقوله فاذا وجد من العبد اه اثبات لاصل المسئلة وقوله

والسعيد قد يشقى اعيذ بما بطل به المسئلة وظاهر هذا المنقول ان المبتلى بسوء
الخاتمة نعوذ بالله كافر من اول عمره مع عكس الكافر المحمود العاقبة لكن في
شرح المقاصد موافقا لما سيجيء من ان الحق انه لا خلاف في المعنى اذ معنى قولهم
العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة ان العبرة بالايمان
المنجي والكفر المردي بمعنى ان الايمان في الحال ليس بايمان والكفر ليس بكفر
وكذا المراد بالشقاوة في بطن الام والشقاوة المعتد بها بهذا وبهذا
دفع ما قيل انه يلزم ان يكون المؤمن في الخاتمة فقط مؤمنا طول حياته من
غير تصديق فلم يكن التصديق ركنا لازما ولا يخفى انه يمكن ايضا دفع
ما قيل بان التصديق ركن لازم بمعنى انه لا بد في الخاتمة بخلاف الاقرار
فانه يسقط مطلقا بالعذر واشار بادراج اشير في قوله على ما اشير اليه في قوله
تع وكان من الكافرين الى ضعف الاستدلال به لاحتمال كان معنى الكون
في علمه ومعنى الصيرورة وشقاوة السعيد وعكسه لا ينافي الحديث لما عرفت
ان المراد السعادة والشقاوة المعتد بها ليس الا وكذا ان تريد مطلق
السعادة والشقاوة ونجعل كل سعادة او شقاوة تحصل للعبد من اثار
ما كتب عليه في الازل لما ثبت انه يكتب في بطن امه انه سعيد او يكتب انه شقي
ولا يكتب انه سعيد وشقي لمن يتبدل حاله في السعادة والشقاوة لكن
صفات تقع من الله سعادة والشقاء ويمكن ان يدفع ايضا بان تغير الاسعاد
ليس تغير صفة حقيقية لان الاسعاد هو التكوين المتعلق بالسعادة والتغير
في التعلق لا في الصفة ... والحق انه لا خلاف في المعنى نظرا الى الخلاف



لا خلاف في ان الايمان اسم للتصديق والاقرار مطلقا وللموجود
في الخارج **قال** وفي ارسال الرسل بان يلقي الله الوحي لبعض عباده بواسطة
ملك او بدونه ونحو ارسلناك الى قوم كذا او الى الناس جميعا او الى الثقا
الثقلين او بلغهم عني ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك
وانت نبيهم وفي قوله ارسال الرسل رد على الحكيم لقولهم ان الرسالة ليست
بارسال بل بخواص ثلثة اولها الاطلاع على جميع المغيبات لاتصال
النفس بالمجردات العقلية المحلة لجميع صور الكائنات ومشاهدتها
لتلك الصور وثانيها القدرة على التصرف في هيولى العناصر واظهار
خوارق العادات وثالثها رؤية الملك مصورة وسماع كلامه
وحيا ومن هنا يتفطن انهم انكروا النبوة بالمنام والالهام وكان
في ان ارسال الرسول حكمه كذا في تعدده اشارة الى ان ارسال الرسل لان
مصالح الناس تتفاوت باختلاف الازمنة ولهذا نسخ الاحكام واطلق الحكمة
اشارة الى ان تعيين حكمته تع مما لا يسعه قدرة العبد وانما المتيقن ان
افعاله لا تخلو عن حكمة وقد اشار بعد الاطلاق الى بعض الحكمة بقوله وقد
ارسل تع اه من التبشير والانذار وبيان ما يحتاج اليه الناس وقوله
للناس متعلق بالثلثة وكانه اقتصر على الناس لقصد الحكمة مشتركة بين جميع
الرسل والانبياء في الثقلين ما شاهد بين الفريقين **قوله** وفي هذا اشارة
الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تع كما هو مذهب المعتزلة ولهذا
اكتفى بالاشارة الى الوجوب ولم يصرح بلفظ الوجوب لئلا يتوهم ما عليه

المغاربة وبما في المواقف فمن البراهمة من نفى الا نبوة ابراهيم فقط ومنهم من
قال بنبوة آدم فقط يدل على ان البراهمة لا يحكمون بالامتناع وقوله ولا يمكن
يستوي طرفاه اشارة الى مذهب من ينكر وقوع الارسال بعد الاعتراف
بامكانه لعدم ما هو مرجح وقوعه وفي دعوى الوقوع ايضا رد عليه **قوله**
جمع معجزة وان ظهر اثناثا للتانيث فان المعجزة آية النبوة وعلامة منه
او بنقله وقد سبق منه تعريفه في صدر الكتاب على وجه اشمل وعرفها بقوله
وهي امر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز
المنكرين عن الاتيان بمثله وكانه عرفه بهذا التعريف قصدا الى تعريف
يتضمن شروط الاعجاز وهي ان يكون فعل الله تع مطلقا عند بعض او فعل
الله تع او ما يقوم مقامه من التروك عند آخرين كما اذا قال المدعي معجزتي
ان اضع يدي على راسي وانتم لا تقدرون على ذلك الوضع فلم يقدر المعارض
فان المعجزة بالحقيقة فعل الله تع بل ترك خلق القدرة فهو عدم صرف لا فعل
وانما شرط كونها مضافة الى الله لانها تصديق منه بنبوة المدعي فلو لم يكن
مختصة به تعالم يكن دالا على التصديق منه بها فاشار بقوله يظهر على يد مدعي
النبوة الى انه ليس فعل المدعي بل فعل الله تع وان يكون على خلاف العادة والا
والاشارة اليه ظاهرة وان يتعذر معارضته والاشارة اليه متعينة
عن الاشارة اليها وان يكون عند التحدي صريحا كما ذهب اليه بعض وعند
التحدي مطلقا وان لم يصرح بها بل علم بقرينة الحال على الصحيح وقوله عند تحدي
المنكرين ظاهر في الاول ويحتمل الثاني وان لا يكون متقدما على دعوى



دعوى النبوة ولو بالجملة ولا منافاة بين هذا وبين ما لا ايقاد فيه ويشير اليه بقوله
عند تحدى المنكرين وقد قال ان اورد ذلك الى شرطين آخرين وصار التعريف
غير مانع احدهما ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان احيي ميتا
فامات حيا لم يكن معجزة ولم يدل على صدقه في دعوى النبوة لعدم تنزله منزلة
تصديق الله تعالى اياه وثانيهما ان لا يكون مكذبا له كانطاق ما ليس له اختيار
بعد الانطاق ونطقه بانك لست برسول الله وما نطق منه له اختيار كانطاق
الانسان الاخرس ونطقه بانك لست برسول الله فلا يخرج من المعجزة على الصحيح
لانه لم يحصل شاهده الا الانطاق الاخرس وبعد الانطاق ينطق على اختيار
ينطق ما شاء ان يجلو فيما له اختيار له في نطقه فان نطقه داخل في معجزة فتكذيبه
الانطاق له بما يكذبه فلا يكون شاهد الصدق فيجاب عنه فوت القيدين بانه
لا يغنه موه عنه تحدى المنكرين فان التحدى انما يكون لمعارضة شاهد دعواه
ولا ان يدل في بيان الصورتين وقد وقع للبعض هنا انه مثل الفوت
موافقة الدعوى بانطاق الجماد بانه مغر كذاب والموافق لما في الكتب
الكلامية ما قدمناه ولم يشترط ان يكون معينا للمعجزة قبل اظهارها
لان الظاهر المتفق انه ليس بشرط **قوله** فيما لكتاب الدال على انه امر ونهي
وذلك في قوله تعالى يا ادم اسكن انت وزوجك الجنة الخ وفيه بحث لان النبي
عرف في صدر الكتاب بانه بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر
والنهي بلا واسطة لا يستلزم النبوة لجواز ان يقتصر على نفسه ولا يكون
للتبليغ وجعل المبلغ اعم من المغاير بالذات او بالاعتبار حتى يكون النبي

داخلة تحت امته مبلغا اليه ما انزل اليه داعيا له الى امر ربه ونهيه تكلف
وفي المواقف والمقاصد ان هذا الحصر والنبي كانا قبل البعثة لا نبي في
الجنة ولا امة له هناك وارد عليه المنع لجواز ان يكونا هو امته ونحن نقول
في دفعه ان الجنة ليست دار تكليف فنفي الامة لانتفاء التكليف لا لانه ليس
هناك انسان يصلح ان يكون امته وقد يمنع دلالة على الامر والنهي بلا وساطة
نبي على النبوة بامر مريم لقوله تعالى وهزي اليك بجذع النخلة وبامر ام موسى
عليه لقوله تعالى اقذفيه في التابوت ويمكن دفعه بان الظاهر هو النبوة ونفي النبوة
عنهما لتواتر ان المراة لا تكون نبية فلو كانا رجلين لم نقل بالحال الدال على
الظاهر على نبوتهما قوله وتحدى به البلغاء وذلك بالتواتر وبالآيات الكثيرة
للتحدي ونقل الامور الخارقة عنه مع نقل طلب خارق العادة عنه في كان
بمنزلة التحدي اذ بتواتر التحدي بتلك الامور الخارقة صريحا او غير صريح
وتواتر وقوعها عنه لم تكن معجزات قوله وقد استدل ارباب البصائر على ثبوته
بوجهين اعلم ان الاستدلال بالمعجزة برهان ان لانه اظهار خارق
العادة على يديه معلول النبوة ووقوعها والاستدلال الثاني لارباب البصائر
منه برهان لم فانه تعيين حقيقة النبوة وتبيين ان تلك الحقيقة حصلت له على
اكمل الوجوه فاثبات انه نبي باثبات ان حقيقة النبوة ثابتة له هكذا نقل في شرح
المواقف عن الامام في المطالب العالية واما الدليل الاول فهو مركب من اللم
والان فان ما قبل النبوة سبب عادي لجعله نبيا وما بعدها من فروع
النبوة قوله قلت ثم لم يكن تابعا محمدا او مما روي عن ان عيسى عليه السلام يضع الجزية

الجزية اى من قبولها عن اهل الكتاب ولا يقبل منهم الا الاسلام ومع انه يجوز
قبول الجزية في شريعتنا فلا ينافي المنافاة بعد ان ذلك بيان انتهائها وحكم
الجزية في زمن نزول عيسى وغيره حكم هذه الشريعة عدم قبول الجزية
بل حول ذلك فيما بعده لان النصارى حينئذ لا يقبل منهم الا الاسلام ولا يقبل
الجزية منهم فان كان دينهم انما يأتي بالاسلام مع ان اخبار الواحد
لا يعارض الكتاب بل خبره لا يعارضه فيما لا يقبل النسخ فتأمل قوله والاولى
ان لا تقتصر على عدد الخ ان يقال ان لا يذكر على وجه لا تقتصر على عدد
فانه يفيد ان يرد به بينا العدد بينا وليس المعنى ذلك فانه كما في قوله تع
ومنهم من لم نقصص الاقتصار بيانه الترديد ولا يؤمن من ان يدخل فيهم
من ليس منهم او يخرج من هو فيهم وغاية ما يوجب ان يقال المراد من الاقتصار
على عدد بحيث لا يحتاج من اعتقاد ذلك اذ اسم عدد معين او مردد فعدم
الاقتصار لا يكون الا بان لا يذكر عدد ويكون ان لا ينافي الحديث حيث
انه تعين عدد جميع الانبياء ولا ينافي عدم العصمة من بعض فان المقصود منه
بان يذكر اسمه ويخرج حال من احوالهم عدم ان من دخول ما ليس نبيا فيه لا شبهة
فيه واما خروج من هو نبي فالصحيح انه غير لازم لان العدد لا يفيد الحصر كما بين
في محله فعلى كلام على الحديث ينافي الزيادة في ذكر عدد فلا يلزم على النبي
غير نبي كما ذكره الشارح فينبغي ان يوجه كلام المصنف بانه لا يؤمن من ان يخرج
عن الفضيلة الاعتقادية من هو فيهم فلا يتم الايمان بالانبياء ولا يبقى
للبعض غير مؤمن به لان ما ذكره الشارح عليه يعلم ما ذكره ان الاولى

ان لا يعتبر في ذلك التصديق بالنبوة وما لم يتوقف على نبوته لا ثاني التصديق بالنبوة لكونه
مخالفا لما ليس نبيا نبيا وان توقف في اثبات نبوة من اختلف في نبوته قوله الا ان يقال
معنى النبوة والرسالة وصف الملك الانبياء باوصاف اربعة الشارح لا يثنين معنى
النبوة والرسالة بما لا آخر بينهما من مقتضيا بانهما والظاهر ان الاربعة من مقتضيا بانهما
اذ النبوة لمقتضى تعريف الرسول كونه انسانا مبعوثا لتبليغ الاحكام لاغنى التبليغ
والاخبار فالتبليغ ايضا لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفيه لانه يكفي فائدة
للبعثة بيان ان النبي النبوة بان يكون بعيدا من بعث اليهم فيقطع مسافة فيها مشاق
كثيرة للتبليغ ويموت قبل الوصول اليهم كما نقل عن الشيخ المعتزلي قدس سره انه ذكر
في استقصا الحق انه بعث نبيا الاكرة وبلاد عليه في سبيله ذلك ايضا يهلكه وكانه قصد
بوصفهم كلهم بالتبليغ رد ما ذكره الشيعة انه يجوز ان يخفي النبي دعوته بخلاف
فان قلت الصدق والتبليغ في الجملة يكفي فائدة للبعثة فكيف يبطل الفائدة لولا
العصمة عن الكذب وعدم التبليغ قلت اذا ابلغهم الكذب ولم يبق وثوق بتبليغهم
لم يكن للبعثة فائدة اذ لا يقبل منهم حكم اصلا وكونهم ناصحين للخلق اللازم لطلاح الخلق
معهم متفقين في الدين يقتضي عصمتهم عن الذنب مطلقا ففيه اشارة الى عصمتهم عن الذنوب
واغنى عن ذكر الصدق الا انه صرح به وقدمه لمزيد اهتمام به لانه ملاك النبوة
ومقتضى التاييد بالمعجزة قال وان يقول الشارح وفيه ايضا اشارة الى ان الانبياء
معصومون عن الذنب خصوصا عن الكذب خصوصا فيما يتعلق اه قوله اجمع اهل الملل
الاجماع الاجماع على عدم تعمدهم الكذب مقيد بدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تع
على ما ذكر في المواقف [illegible] الشارح وقوله تعمد الكذب الوحي

بعد الوحي لا يلزم قوله وعصى ادم على الكفر قبل الوحي ويصرح بالاحتجاج و
كذا اعني تعمد الكبائر عند الجمهور فانه تقتضي ان يكون الكلام في سائر الذنوب
بعد الوحي وما قبله كالكلام في الكفر قوله فما كان منقولا بطريق الاحاد سواء بلغ
حد الشهرة او لم يبلغ فمردود لان نسبة الخطاء الى الرواة اهون من نسبة المعاصي
الى الانبياء وما كان بطريق التواتر فقسمان ما يمكن حمله على خصوصيات تمامه عن
امور يخرجها عن كونها ذنوبا كحمل قول ابراهيم عليه السلام اني سقيم على انه سيسقم
فيما بعد فيحمل عليه اذا امكن والا فيحمل لفظ الواقع فيه على ترك الاولى
او كونه قبل البعثة او على الصغيرة والحمل على ترك الاولى انسب بمنصب النبوة
وعلى الصغيرة بلفظ الذنب والتوبة الى غير ذلك ورجح ان رجح الاولى
فاختاره وسوى بينهما الموافق وعامر رنا اندفع ما يقال لا يقابل بين الحمل
على ترك الاولى والصرف عن الظاهر ولم يخص الاختصاص الصرف عن الظاهر بما سوى الحمل
على ترك الاولى لضرورة تصحيح التقابل او تعرض بالنسبة الى غيرهم بان يكون
التوجيه اولى من قبيل التجوز في الطرف قوله ولا يبعد ان خيرية الامة الى فيه يجب
لجواز كون الترجيح بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة
اعمالهم وان الدم وبني ادم مخرج في نوع الانسان بحيث يشمل ادم وحواء دون
ولد ادم فمن لم يفرق بين ادم وولد ادم فجعل الحديث دليلا على كونه صلعم افضل من ادم
فقد سها ويجعل دليله معونة ان نوحا وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام
في افضلية فان قول افضل من ادم والا فضل من الافضل لكن الحكم اختلف
لان بعضهم قال ادم افضل منهم فبينا افضلية صلعم لجعلها خلاف فيه على ان الحديث

خبر الواحد فلا يفيد اليقين والاستدلال بقوله تعالى انه الكريم الاولين
والآخرين عند الله وله فخر انهم ذكور قوله الملائكة عباد الله تعالى اه اى مملوكون لله
في القاموس العبد الانسان حرا كان او رقيقا والمملوك وقد ضمن وصفهم بالع
بالعبودية رد كونهم بنات الله تعالى اذ الولادة تنافي الملك ووصفهم بقوله لا
يعملون بامره دون المعصية لانه الثابت بالادلة لا مجرد ذلك واما العصمة نفيا
واثباتا فادلتها امارات ظنية لا يفيد العلم واليقين وعدم ورود نقل
وعدم دلالة عقل في الذكورة والانوثة لا نفيا ولا اثباتا يقتضي عدم
الوصف بالذكورة والانوثة وعدم الوصف يقتضيهما ايضا لان عموم الدليل
على شيء من الطرفين يقتضي التوقف ولا دلالة في قوله تعالى وجعلوا الملائكة
الذين هم عباد الرحمن اناثا على نفي الانوثة لاحتمال ان يكون الذم جعل على
الجميع اناثا وليس لك ان تستدل على الوصف بالذكورة والانوثة بان
ظاهر استثناء ابليس عن الملائكة دل على انه ملك واثبات الذرية له في قوله تعالى
افتتخذونه وذريته اولياء على ان له انثى فيثبت الذكر والانثى للملائكة لان
الاستثناء يعارض ما يخرج دالا على الملائكة عن كونها منقطعة ولعل جعلهم
الملائكة بنات الله تعالى لتستترهم عن الاعين قوله ذلك يليق بالبنات ولذلك
ظهيت ولم يستتر قال ولله تعالى كتب انزلها على انبيائه لم يذكر عدد الكتب الا
ان العدد لم يثبت بدليل يفيد اليقين فان ورد ترك العدد في التسمية
لئلا يخرج كتاب او لا يدخل غير كتاب على ان ما ورد ان المرسلين ثلثمائة
وثلثة عشر لان الرسول من له كتاب وشريعة ودفع التنافي بجواز الا الكليف

الى التكلف ولم يقل انزلناها على رسوله صلى الله عليه وسلم بجمع بين الانبياء المخصوص
بالرسل لانه يقتضي ان يكون المنزل عليه رسوله قبل انزال الكتاب فليس كذلك
على رسله خلق في الدولة كتبوه بل تخيبا له ولا وقوله وبين فيها
امره ونهيه ينتقض بالزبور لانه لم يكن فيهما الا الادعية وقوله واحد
فمراده الكل متحد في كونها كلام الله تعالى بغير متفاوتة في تلك الصفة ولذا
التعدد والتفاوت في النظم المقروء والمسموع وفيه انه لا فائدة في هذا الحكم
وقد يقال قوله وكلها كلام الله تعالى بان الكل دال على كلام الله تعالى وجعل قوله
وهو واحد بمعنى ان كلام الله تعالى واحد لا تعدد فيه وهو البعيد عن الفهم
جدا والمتجه ان كلام الله تعالى واحد في نفسه انما التعدد باعتبار وجوده
اللفظي وكذا انه يرتفع البعض على البعض وهو مراده بالتفاوت لتغير التعدد
وهم قوله كما ورد في الحديث ينبغي ان يكون متعلقا بتفصيل الكتب وتفصيل الشيء
لا نكله منهما انما يعلم من الشرع قال والمعراج لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان
اقتضى العروج الى انه اطلق المعراج واراد العروج اشارة الى ان العروج
كان بالمعراج على ما ذكر ان يا بالبراق ظهر في بيت المقدس من الصخرة الى
السماء معراج في غاية الحسن والجمال وهو المعراج الذي يعرج منه ملك
الى السماء احدى عشر جنبتيه من الياقوت الاحمر والاخرى من الزبرجد الاخضر
واحدة درجات من الفضة والاخرى من الذهب مكللة بالدرر واليواقيت
وهو الذي ينظر منه ملك الموت يقبض الروح ويراه المحتضر فلذلك ينظر احدا
بها الى والجواب بان مراد الرؤيا بالعين مبني على ان الرؤيا مصدر اي

الا بالبصر كما انه رأى الله تعالى في المنام اشهر وبعضهم مثل قول عائشة رضي
على معراج آخر وجمع بينهما كلامه بان عائشة منيع على انما كان زمن المعراج صغيرة
ولم تتحقق ومعاوية كان كافرا فلم يعرف ليس شيئا ولم ينبغي بصغير الى الله لان عائشة
رضي مع حرصها في معرفة احوال الرسول بعد كمال البعد ان تجمع بمعرفة ايام
صغرها ولم تخفها على رسول الله صلعم وكذلك المعاوية مع الطول عمره في الاسلام
ورؤيته صلعم له ربه في هذه الليلة مما انكرته عائشة وجمع من الصحابة واثبات
الرؤية فمنقول عن ابن عباس رضي والحسن البصري وعروة والزبير وكعب
الاحبار والزهري واهل الحق الاشعري واكثر اتباعه رضي الله عنهم ولكن
اختلفوا في انه هل هو بالقلب بان اعطي لقلبه حاسة البصر فرآه رؤية البصر او بالبصر
والصحيح الثاني وان ابن عباس رضي صرح في بعضها دون عنه بالقلب وفي البعض
الطلق وجعل بعض الائمة الاحوط التوقف لانه ليس من ادلة الطرفين
الا بقيد اليقين والمسلك يقتضي **قوله** العارف بالله تعالى وصفاته حسب ما يمكن
ان اريد حسب ما يمكن لذلك الشخص فلزم ان لا يكون فاتت الوقت الذي يمكن
له صرفه في المعرفة وليا لانه لم يعرف حسب ما يمكن له لانه لو صرف في ذلك الوقت
الى المعرفة لزاد معرفته الا ان يقال المراد حسب ما يمكن له الآن ومثل انه
ليس على علامة تضييع وقت ما على الجذاب ولطف من الله تعالى فيجوز ان ينبه على احد
بالتوبة وضبط الوقت بعد تضييع مدة مديدة بما كان يمكن له معرفة ذاته وصفاته
وقوله حماله يكون ذلك والموقف ضبط خارق العادة فعلى هذا ينقسم الى معجزة وكرامة
والاستدراج واورد عليه انه غير حاصر لانه ان وافق الغرض فاستدراج وان

والا فاهانة كما روي ان مسيلمة دعا لاعور بان يصير عينه العوراء الجليلة
فصار اعمى وقد نقل تقسيم الخارق الى معجزة وكرامة ومعونة واهانة
واعترض عليه بخروج الارهاص والاستدراج وما ظهر من مريم من الحبل
من غير ذكر وظهور الرزق من غير سبب وما ظهر من صاحب سليمان من احضار سرير
بلقيس من بعيد قبل ارتداد الطرف وما يقال من ان الاول معجزة لزكريا
والثاني لسليمان لا يرده ما يقال ان المعجزة ما قارن التحدي ولا مقارنة
ههنا فيه لما مر من ان كرامة الولي معجزة النبي وكون الكرامة معجزة صحيحة
لا يخرجها عن الكرامة **قوله** ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء
والاستاذ ابي اسحق وابي عبد الله الحليمي منا وتقييد المعتزلة بالمنكرين لاخراج
ابي الحسين البصري منهم فانه يوافقنا وحاصل الاستدلال انه ينسد باب اثبات
النبوة وحاصل الجواب ان الكرامة اعانة على الاثبات لانها معجزة يبقى كالمعجزة
في اثبات دعوى النبوة والاعلام يقارن دعوى الرسالة والتحدي في المعجزة
ويمكن نقض استدلالهم بالسحر فانه يجري في السحر بان يقال لو كان السحر ثابتا لا
لتبس بالمعجزة فينسد باب اثبات النبوة فما هو جوابهم عنه جوابنا وينبغي
ان لا يخص انكار المعتزلة بالكرامة بل بمطلق خارق العادة كرامة كان او استدراجا
**قوله** والاحسن ان يقال بعد الانبياء موافقة للقول صلعم ما طلعت الشمس
ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على افضل من ابي بكر دفع ومثل هذا السوق
في الله فضيلة لا لتعيها على ما هو المفهوم لغة يقال ونظيره ان ابا بكر افضل
من سائر الامم ايضا وفيه انه لم يثبت افضليته من سائر الامم فيما ذكره المص

الا ان يقال [illegible] وارادوا [illegible] على نبوة النبي

ايضا لان افضل امة نبينا افضل الامم لان امته افضل الامم والارادة كل شخص يوجد
بعد نبينا كما يفهم بعض بعض بادراج خضر والياس فيها ويمكن دخول لانه يمكن
شخص من هذا الحكم بحلول الانبياء بحلول ولد يبلغ حول درجة الانبياء
ويرد ايضا انه لا يفيد تفضيله على من لم يوجد بعد النبي ممن استشهد زمن
حيوته كحمزة وجعفر وغيرهما رضي الله عنهم وقد دل الحديث الا يدل على ان ابا بكر رضي
افضل منهم وعدم افادة التفضيل على التابعين على ارادة كل شخص موجود على وجه
الارض متوجه بان الصحابة خير من التابعين بلا خفاء قال ابو بكر الصديق
رضي ظاهره المبالغة في الصدق لكن في الصحاح الصديق مثال الفسيق الدائم
التصديق ويكون الذي يصدق قوله بالعمل فذا ويستفاد منه انه سمي التصديق
لكونه مصدقا لاقواله باعماله لا لما قال ان رجح منا انه صدق النبي عليه السلام
في النبوة بلا تلعثم اي توقف وفي المعراج بلا تردد وفي كتب السير انه سمي بالصديق
في قصة المعراج ويمكن ان يقال سمي بالصديق في قصة المعراج لانه صدق قوله
بانه موصوف شاهد نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بتصديقه اياه في المعراج بلا تردد ومع استبعاد
جميع القوم فيكون اطلاق الصديق مطابقا لما في الصحاح قوله فرق بين الحق و
والباطل في القضايا والخصومات والقاموس او لانه فرق بين الايمان
والكفر حتى اظهر الاسلام بمكة قوله لان النبي صلى الله عليه وسلم زوج رقية اه ولا دخل
فيما بصدده لقوله قال ولو كان عندي اه الا انه اراد اتمام رواية الحديث
وكان يسمى نبينا النبي نور ربنا بالكسر ابو حاله لان النور من سماته عليه السلام
على ما في القاموس قوله فللتوقف جهة اذ لم يرد في فضلهما على غيرهما نقل كما ورد

كما ورد في شأن الشيخين ولا يمكن ان ينسب اليه غفل وان اريد كثرة
ما يعده ذوو العقول من الفضائل لانه ظهر كثرة فضائل علي كمال الظهور
ونحن نقول كان وجه التوقف انه جعل عمر الخلافة بين عثمان وعلي وغيرهما
شورى وذلك يشعر بانه توقف في تفضيلهما على غيرهما ايضا قال على الترتيب
ايضا يشعر انه نبي ترتيب الخلافة على ترتيب الافضلية التي حكم بها السلف لدليل
كان لهم معقول وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا اليهم كلام المص وقد يروى
على صيغة المجهول وللبلغاء لبناء المعروف وجه موقوف ويتوقف على كان
على ستة اشهر قوله ولا حجة عليهم اذ الا يرى انه احتج ابو بكر على الانصار
بقوله عليه السلام الائمة من قريش ونقل عن الانصار عن دعوى الخلافة
وذو عون على دفع تابعيتنا لنا فيها وان كان على انه اراد وان كان البيعة
له صعبة لكمال صلابته في الدين وعدم مسامحته في امر ينبغي تتابع الحق
وان كان مرادي في تصريحه رفع حين المتابعة بذكره ليكون المتابعة
بعد غور وعن علم وتركه الخلافة شورى اى ذات شورى معناه انه ترك
تعيين الخليفة شورى بينهم لانه قامت اهل الخلافة شورى في تيسيره الى ان دلهم
فوضها اليهم لينظروا فيه فيعقدوا الامامة لاصلحهم بذلك لكن كلام الكشاف
حيث قال في تفسير شورى انهم لا ينفردون برأي حتى اجتمعوا يدل على انه ذهب
اليه قوله لم يكن عن نزاع في خلافته اى نزاع لهوى النفس عن عزة اعني
الاجتهاد واعتقاد ان الحق بالخلافة غيره يدل عليه قوله بل عن خطأ في
الاجتهاد والمقصود منه دفع الطعن عن معاوية ومن تبعه من الاصحاب

وعن طلحة وزبير وعايشة رضي الله عنهم فان الواجب حسن الظن باصحاب رسول
صلعم والاعتقاد بتوبتهم عن مخالفة الحق فانهم اسوة اهل الدين ومدار معرفة
الحق واليقين وقيل المعنى لم يكن عن نزاع في انه احق بالخلافة بلا شبهة تدل
على جواز المحاربة مع الخليفة في طلب حق في الدين اعتقده الخليفة غير حق
ولم يعمل به وهو قصاص قتلة عثمان رضي فان معوية اعتقد وجوب القصاص
وكان نزاعه في طلب القصاص لا في خلافته وبهذا بطل ما قاله لا يجوز على
احد ان نزاع معوية وزبير كان في خلافته ولولا ذلك لوجب ان ينقادا له
المعونة ويطلب عنه القصاص عن القتلة قوله ولعل المراد الخلافة الكاملة
التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة يتجه عليه انه يشكل خلافة عثمان
وعلي رضي الله عنهما لانه خالف معهما اهل البغي حتى استشهد عثمان ولم ينقطع
مخالفة معوية مع علي الا ان يقال المراد عدم ثبوت مخالفة الخليفة وميله
عن متابعة الحق وبعد فيه بحث لان عدم الخلافة الكاملة في ثلثين لا ينفي
ان يكون بعدها ملك وامارة بل خلافة غير كاملة فالظاهر ان حكم اهل الحل والعقد
بالخلافة مسامحة تشبه الملك بالخلافة لقربه منها وضبطه امر المعاش والمعاد
ضبطا شبيها بضبطها ان الخلافة قوله ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب جعل المو
المواقف الوجوب ايضا مختلفا فيه فان الخوارج جعلوه من الجائزات وقوله
وانما الخلاف في انه يجب على الله تعالى يعني ذهب اليه الامامية والاسماعيلية
وقوله بدليل سمعي يعني كما هو عندنا او عقلي يعني عند اكثر المعتزلة وعند الزيدية
اقول وسمعا وعقلا ايضا عند كثير من المعتزلة كالجاحظ والكعبي وابي الحسين

الحسين قوله وثالثها انه من الواجبات الشرعية يتوقف عليها اشار الى ايراد حاصله
قوله والمسلمون لا بد لهم من امام الخ لا يقال يجب نصب الامام سمعا والا لسقط الا
عليه جاحاصله ان نصب الامام مما يتوقف عليه كثير من الواجبات الشرعية وما
وما يتوقف عليه الواجبات الشرعية واجب سمعا كالواجبات الشرعية حمله على دليل
مستعمل مسطور في الكتب وهو ان في نصب الامام دفع ضرر مظنون بل هذه الواجبات
المقتضي الى الهلاك لجميعنا انا نعلم علما يقارب الضرورة ان الشرع يقصد الى امور
مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا فيجب نصبها حفظا لنظام العالم ونقيض اهماله
يقضي بمقتضى قوله لا بد لهم في تعاملهم وعلى ما ذكره ان لا معنى لا بد لها يجب عليهم
في الدين وفيه الضرر المظنون واجب بقول عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الدين
والصغار جمع صغير كالكرام جمع كريم والصغاير جمع صغيرة كالكبائر جمع كبيرة وقوله
لا نقول انما يجب علينا الدليل دون الخ ولكن والمراد بالرياسة العامة
الرياسة العامة في الدنيا لا يصح قوله اما كان ما او غيره فان منه الرياسة في الدين
والدنيا ونيابة الرسول لا يكون غيرا ما في قوله فان انتظام الامر حصل بذلك
في غاية الضعف كما يرشد اليه قوله والجواب حصول بعض النظام في امر الدنيا فالسؤال
ليس بشيء وقوله لتعصي الامة بعدهم ويكون سبيلهم سبيل الجاهلية بعد ان الله لم يبعث
لنا في الازمنة الماضية بعد الخلفاء الراشدين الا برا الامة من التابعين
وتبعهم الى غيرهم ولكن من الائمة المجتهدين الذين لا خفاء في وجوب قدرتهم في الدين
وقيل لان اجماع الامة على الفتنة لا يجوز لقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة
وفي هذا النهاية بان انما يلزم المعصية لو ترك نصب الامام عن قدرة واختيار وحصوله

تخصيص الحديث بمن ... العجز واضطرار بدليل الفجور ...
... الظهور ... ولكن الامر ... بعدم اجتماع الامة على الضلالة لا عدم الاجتماع عن عدم
واختيار بالنفوذ لم يجتمعوا الا ان المراد بالاجتماع على الضلالة الحكم بكونها الحق سيما
الكرام ... فيها الا اشكال ببقاء الخلفاء العباسية قوله لكن تحت المشيئة
خصوصا الهاشمية منهم حيث لا يجوز المهدية الفضل على كراهة امامة الكرام سوى على ...
ولا يخفى انه ذكر هذه المسئلة في هذا المقام لا من مقصود المحقق ... ولا مجال لها ايراده ها
في شرح ... ولا يخفى ... ولا وجه ... بل غاية الامر ان يوجب عود
الى ... ازمانه ... اخوف من ... لا يمكن ظهور
لكانا عليكم ... بانه اظهرها ... امامة قوله ويكون ... على ما يكون في قوله وينبغي ان يكون
فيقال يجب ذلك فلم ... قوله عطفه على يكون بل يجب عطفه على ينبغي ان كونه ... ايضا
واجب كما ... بيان الشارح وكلمة ينبغي اعم من الواجب وان كان اكثر استعمالها
في الاولوية قوله ولا يجوز ... قوله ولا يشترط في الامام
... ان يكون معصوما ... من الدليل لا يخفى ان ... ولا يعتبر العصمة قبل اقامة
الدليل على نفي اشتراطها لان نقل الدعوى يتوقف عليه بل انه مقدمات الدليل ايضا
يتوقف عليه بل ان ولا تحقيق مفهوم العصمة في بحث عصمة الانبياء كما في كتب القوم ومن
شرط عصمة الامام ان اشترط في زمان امامته لا قبلها ... موجب الاشتراط قبله
وحاصل الدليل الاول ان الاجماع انعقد على خلافة ابي بكر رضي الله عنه مع ان اهل الاجماع
لم يقطعوا العصمة زمان امامته كيف والعصمة ان لا يخلق الله في العبد الذنب
مع بقاء قدرته واختياره ولا طريق معرفة لهذا الا بالوحي اذ لا يعلم الغيب الا الله

الا الله تعالى وبهذا اندفع ما اورد عليه ان الاشعري جعل عصمته لا العلم بعصمته وعدم
القطع انما ينافي الثاني لانه ذلك الا ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع اهل البيعة
غير معلوم وحاصل الدليل الثاني ان عدم الدليل على الاشتراط يفيد عدم الاشتراط
ولا يخفى ان هذا اضعف المسالك الضعيفة على انه يتجه عليه انه لو لم يثبت العصمة لابي
بكر اذ عدم الدليل على خلق الذنب فيه دليل على عدمه قوله والجواب المنع ان قلنا ان غير
المعصوم ظالم ومن العجائب ما قيل فان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق
الله الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالما اذ يقال
له ان غير المعصوم اذا اصلح ذنبه بالتوبة ليس ظالما فقد نشأ التوبة وانه جاهل
ولا يمكن هذا الدفع فيما نحن فيه ورده على ان تعريف العصمة ليس على ظاهره الذي يجب
ان يراعى في التعريفات والمراد بعدم خلق الله تعالى امر يكون ما له ذلك وهو ملكة
اجتناب المعاصي مع التمكن منها وانتفاء الملكة لا يستلزم عدم الاجتناب عنها
وما قيل ان الظالم هو المتعدي على الغير فيكون اخص مطلقا العصمة بل فيه وصف المرء
بالظالم على نفسه وتغيير الظالم بوضع الشيء في غير محله وما قيل المراد العدل النبوع عن
عدو وان فيه فلا يدفع الاستدلال بالفتوى قوله انما هي في نفس الخصم وفي بدنه
لعله يراد الامتناع العادي مع التمكن عن الذنب فلم يكن فاسدا والمراد بالمحنة
التكليف قيل سمي بها اذ به يمتحن الله تعالى عباده ويبلوهم ايهم احسن عملا قوله ولا
ان يكون افضل زمانه كما زعمته الشيعة وان وافقهم بعض اهل السنة حتى الاشعري
على ما في الكفاية وما اورده على جعل الامامة شورى كان الاولى ان
يذكره سابقا حيث ذكر حديث جعل الامامة شورى وقد عرفت انه لا معنى له بحيث

عليه السؤال فكذا [illegible] في الولاية المطلقة الكاملة
يؤخذ في الحكومة فيفيد البيان [illegible] امامين مستقلين والشجاعة التي هي
عبارة عن كون قوي القلب بحيث يمكنه رياسة العسكر واقامة المقابلة مع العدو
وان لم يقدر بنفسه على الحرب لكن في الكفاية ولا ينعزل الامام بالفسق قيل
لا يقال بل ينعزل لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان النيل بمعنى الوصول وهو
في الابتداء وزمان البقاء لانا نقول الوصول اصالة ولا بقاء لم وانما هو
الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الاول ومع ان الجملة
الافعال للحدوث تجددا وبناء على الغفلة ان مجرد الفسق ليس بطائل الفسق مع
عدم الاصلاح بالتوبة واورد عليه قوله ان العصمة ليست بشرط ابتداء
انه ان اريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقريب اذ لم يشترط عدم الفسق
وان اريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع اذ قالوا بشرط العدالة في الا
مام لان الفاسق لا يصلح بامر الدين ولا يوثق باوامره ونواهيه ومبناه على صرف
التعريف للعصمة عن ظاهره وحمله على ملكة الاجتناب وقد عرفت ان الداعي اليه ضعيف
قوله قلنا انه لما فرغ عن مقاصد علم الكلام جعل الامامة من مقاصد علم الكلام
على اصل اهل السنة مسامحة فان صاحب المواقف ومباحث الامامة عندنا من الفروع
وانما ذكرناها في علم الكلام تاسيا لمن قبلنا فحقيقة الامر تحقيق انه يجب ايراد مباحث
الامامة مع ايراده المباحث في الخاتمة الا ان هذا ان المذكور قوله لما انه يعلم
من افعال الكفرة يقال فيها الغائبة في الاشخاص مع اتفاق الانواع كاكل الربوا وشرب
وشارب الخمر والخروج على الامام فلانه يعلم من ترتب اللعن على الوصف انه المناط

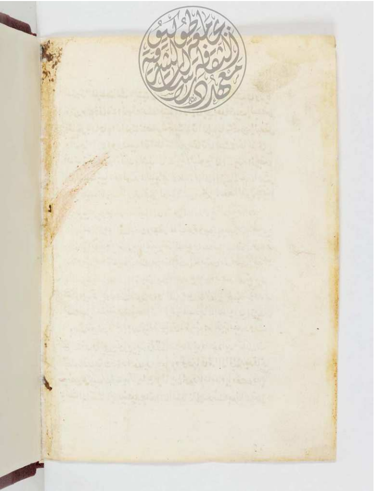
المناظرة في قوله فنحن لا نتوقف في شيء من ذلك قال الغزالي في الاحياء في لعن
الاشخاص خطر فليجتنب ولا خطر في السكوت عن لعنة ابليس فضلا عن غيره قوله يعني اجهل
منه يريد منه نظر لان الذي يكون في الحال الان فلو تيقن مع علمه باستحالة وجوده
وبتحالة ان يحكم به ثم كيف يكون جاهلا به قوله والجمع بين قولهم لا يكفر اهل القبلة
بذنب وبين الاشعري وبعض تابعيه والمكفرين لهم فلعلنا نقض في ذلك منهم فلا
اشكال قوله الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج منهم جمهورهم
ان الثابت في العدم بابقاء الممكنات دون المركبات قوله ان العالم والمتعلم
يرد مذهب المعتزلة من ان الفقه لا يتبدل وان لا يثبت مذهب اهل السنة و
ومن قال ان الدعاء والصدقة ينفعان ويمكن ان يقال لا يثبت نفع الدعاء
والصدقة بالطريق الاولى قوله ادعوا الله وانتم موقنون بيدن في فليحتاط
عن المعاصي والتعبد بالعبادات لان الا يقال في الاباحة لا يحصل ما لم يتركه
في الاجابة ووقوع مانع من الاجابة عنك قوله فان الذي الكم فالمنظر ثم فيلز فيه
حيث يجوز ان يكون اجابة عند كون زمن المنظر في قضاء الله ثم دعا ولم يجب وقيل
يستجاب دعاء الكفرة في امور الدنيا ولا يستجاب في امور الآخرة وبه يحصل التوفيق
بين الاية والحديث قوله من اشراط الساعة بحيث يحدث بالتحريك وهو العلامة ودا
ودابة الارض اول ما تخرج من جبل الصفا يتصدع لها والناس سائرون الى منا
او من الطايف او ثلث امكنة ثلث مرات معها عصى موسى وخاتم سليمان فتضرب
بضرب المؤمن بالعصا ويطبع وجه الكافر بالخاتم فينقش فيه هذا كافر ويأجوج
ومأجوج من لا يحصر لحمل الالفيل زايد على منتج وجح وقرار روا يأجوج

وماجوج وابو معاذ يجوج كلاهما من القاموس وفي تفسير البيضاوي انهما قبيلتان
من قبيلة ولد يافث بن نوح وقيل ياجوج من الترك وماجوج من الجيل وهما
اسمان اعجميان بدليل منع الصرف وقيل عربيان من اج الظليم اسرع واصلهما
الهمز كما قرا عاصم ومنع صرفهما للتانيث والتعريف قوله المجتهد اي المستدل
في العقليات والعقليات والشرعيات الاصلية والفرعية قد يخطئ اي قد يحكم
حكما غير مطابق وقد يصيب اي قد يحكم حكما مطابقا وقد يراد بالاصابة الخروج عن
عهدة التكليف فعلى الاول ليس دعوى الاصابة في مسائل الاصول لمخالفين مطلقا
اذ الحكم في الاصول واحد معين عند الكل وعلى الثاني يصوب المخالفين في الفروع
مطلقا وفي الاصول اذا لم يكن احدهما مكفرا قوله بهذا الاختلاف مبني على اختلافهم
فيه ان الله تع في كل حادثة حكما معينا ام حكمه في المسائل الاجتهادية ما ادى
اليه راي المجتهد هكذا وقع في عبارة التلويح ايضا ولعله سهو لان ام المتصلة
لا تقع الا في الاستفهام بينها احد المستويين والتي في الهمزة والعبارة الصحيحة
اختلافهم في ان الله تع في كل حادثة حكما معينا او احكاما بحسب ما يؤدي
اليه راي المجتهد وعبارة التنقيح منقحة وهذا الاختلاف مبني على عندنا في كل حادثة
حكم معين عند الله تع وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد قوله امارة
لا يخلو من الله تع عليه دليل ويكفي العثور عليه لا عن دليل بل من يعثر على دفين
او يكفي ولذلك الدليل اما قطعي والمجتهد مامور بطلبه وظني والمجتهد غير مكلف
باصابته لغموضه وخفائه وما ذكره من المذهب المختار لا يثبت فيه الخطاء
انتهاء ونقطة لانه ان وجد دليلا عليه من الله تع فقد اصاب وان فقده فقد

فقد اخطاء فله خطاء مع وجدان الدليل ولو اصابه مع فقده فانه في الخطاء ابتداء
وانتهاء لا مصيب لانه مفقود فلا خلاف في هذا المذهب في ان المخطي ليس باثم انما الخلاف
في انه مخطي ابتداء وانتهاء او ابتداء انما الخلاف في من يقول بالخطاء وفعل قوله
في هذا المذهب اشارة الى مذهب من قال بالخطاء دون خصوص ما سبق
منه قوله والمختار بعيد جدا وتخصيص عدم الخلاف في هذا المذهب لان المصيب
الخلاف واقع في مذهب من قال ان الدليل قطعي لا نزاع بان المجتهد مأمور
بطلبه فاختلف في استحقاق الحطي الخطاب ووجود بعض حكم القاضي بالخطاء
قوله ان داود وقوله ففهمناها سليمان والفهم للحكومة او الفتيا بفهم القضا والفتوى
ومعناه وهو ما افتى به الفقيه وقد يفتح قوله ولو كان كلا من الاجتهادين
صوابا لما كان لتخصيص سليمان بحض الله تع من غير اجتهاد اصلا لها
لنبوته فلعله اخصوص نسبة تفهيم الى ذاته وقد يجاب بان المراد بتفهيمه التفهيم
ادقهما واحقهما وفيه انه بعيد عن ظاهر النظم وانما قال في الثاني الاحاديث
والاثار الدالة على تردد الاجتهاد بين الصواب والخطاء بحيث صارت
متواترة المعنى لما لم يبلغ حد التواتر لا يصح او يستدل بها على الاصول
والثالث من الادلة دليل الاجماع واليه اشار بقوله وقد اجمعوا وقد قيل هذا
الدليل مبني على ان اثبات ان القياس مظهر لا مثبت والا فعند الخصم القياس مثبت
ويرد بان الحكم الاجتهادي اعم من الثابت بالقياس وبغيره من الادلة
الظنية كمفهوم الشرطية والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق
او تعدده جار في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق والا فلم يقع فيه خلاف

ويدفعه ان العقول لا تستقل بالحكم في غير القياس فتوصل به فقيه فخلت في الاجماع واذا
ثبت وحدته في صورة القياس بالاجماع ثبت في الكلية فافهم والرابع منا ان دليله
استدلال بالمعقول وهو انه لا يعرف في العمومات الواردة في شريعة نبينا
عليه السلام تبين الاشخاص في النصوص فلذلك يكون الثابت بالاجتهاد
هنا وبهذا اندفع ما قيل منا انه ان اريد الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي
ففيه تغريب وان اريد بالنسبة الى الحكم المطلق ففيه تسليم بل اول المسئلة ثم يتجه
انه لا يفيد اليقين وغايته ما يفيده الظن وقوله في شرح التنقيح فيه ان الا
وضح في شرح التوضيح قوله ورسل البشر افضل من رسل الملائكة بيان انما المراد
بقوله خواص البشر افضل من خواص الملائكة الرسل والمراد بالعوام ما سوى الرسل
من الانبياء المؤمنين واما العصاة فلا يفضلون على الملك اصلا والدليل الاول
لا يفيد الا تفضيل آدم عليه السلام على رسل الملائكة وتفضيله على سائر الرسل بناء على انه
لا قائل بالفصل وبعد انما يتم لو كان المأمور بالسجدة جميع الملائكة لا الملائكة
السفلية لكنه الظاهر الجميع والمسئلة مما يكتفي فيها بالظن والاستدلال الثالث
ايضا مبني على عدم الفصل والا فلا يشمل جميع الانبياء ولا جميع عوام البشر
واورد عليه انه اما ان يراد بآل ابراهيم وآل عمران الانبياء فقط فلا يفيد تفضيل
عامة البشر على عامة الملك وان يراد بالعالمين غير رسل الملائكة فلا يفيد تفضيل
الانبياء على رسل الملائكة ويدفعه ما ذكره الشارح من قوله وقد خص من ذلك
بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فان حاصله ما له يخص آل ابراهيم
وآل عمران اولا العالمين بل تفضيل الجميع على جميع العالمين وخص من هذا الحكم

من هذا الحكم عامة البشر بالنسبة الى عامة الملائكة لكنه مورد لم يثبته لما ذكره
وقوله ولا خفاء الخ ان هذه مسئلة ظنية او دفع لما يتجه بعد تخصيص البعض
من الحكم بالاجماع ان الدلالة صارت ظنية لان الدليل عام مخصوص البعض
والوجه الرابع اورد عليه ان الملائكة لهم صفات فاضلة في مقابلة عمل
الانسان فاجيب بان ذلك بالنسبة الى الانبياء ممنوع الا انه يلزم ان يخص
الدليل بالانبياء، واقول ذلك المنع متجه في عامة الملك بالنسبة الى عامة البشر
اعني الاتقياء المؤمنين ايضا فيتم الدليل في عمومه على ان عدم القول بتفضيل
الرسل على الرسل ولعدم تفضيل العامة على العامة مما يتم الدليل فافهم جود
وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة وهو ابو عبد الله الحليمي
والقاضي ابو بكر والقول بان التعليم من الله تعالى والملائكة المبلغون خلاف
الظاهر ويلزم ان لا يكون المتعلم من معلم شخص الا افضل من الشخص والجواب
بان الترقي بذكر الملائكة المقربين ليس لفضلهم على عيسى عليه السلام عند الله تعالى بل لم
تثبتهم عليه في التجرد ونفي الولادة والقدرة على الافعال العجيبة شرح ووصف
الملائكة بالمقربين فانه يشعر بان الترقي باعتبار قربهم الى الله تعالى الا ان يقال
الوصف لتعيينهم واخراجهم غير المقربين فالمقربون هم الذين يتعبدون دون
على الافعال العجيبة نحمدك يا من وفقنا للاتمام لهذه الفوائد ونسالك ان
تجعلها ذريعة لاحكام العقايد وتجعل كل حرف منها قائدا الى الجنة بعد قائد
ونصلي على نبيك الى الابد زايدا على كل زايد يا محمود كل حامد ويا مقصود كل قاصد
لا تكلنا الى انفسنا طرفة عين فيغر بنا كائد الشيطان الحاسد تمت بعون الله تعالى



~[1153] fol.3v-134r: Isam al-Din Ibrahim Ibn Muhammad Ibn Arabshah al-Isfara'ini عصام الدين إبراهيم بن محمد بن عرب شاه الإسفرائني :Glosses on al-Taftazani التفتزاني , Sharh ala al-aqa'id al-Nasafiya شرح على العقائد النسفية (= al-Aqa'id العقائد by Najm al-Din al-Nasafi نجم الدين النسفي ).On the author of the glosses (died 944/1537) see GAL II 410f and S II 571 and on the glosses cf. GAL I 428y (= I2 549, -9) and S I 760y. .The commented text is introduced by qala قال or qawluhu قوله in red ink. .